سلسلة الدراسات الحضارية

موسوعة الفكر السياسي عند الإمام الخميني

الحرّيات والحقوق العامّة

كاظم قاضي زادة

حاتم قادري

عماد أفروغ

عبد الله نصري

عبد الوهاب فراتي




- **كاظم قاضي زادة**، باحث في الفكر السياسي الإسلامي، أستاذ في كلية التربية في جامعة طهران، من إيران.

- **حاتم قادري**، دكتوراه في العلوم السياسية، وأستاذ في كلية التربية، من إيران.

- **عماد أفروغ**، دكتوراه في علم الاجتماع، باحث أستاذ جامعي، من إيران.

- **عبد الله نصري**، دكتوراه في الفلسفة، باحث وأستاذ جامعي، من إيران.

- **عبد الوهاب فراتي**، باحث في الفكر الإسلامي، من إيران.

الحقوق
والحرّيات العامة

مجموعة مؤلّفين

الحقوق والحرّيات العامة



المؤلف: مجموعة مؤلّفين

الكتاب: الحقوق والحرّيات العامة

تعريب: مجموعة مترجمين

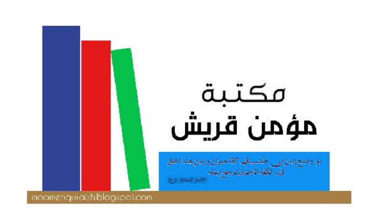
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: سامو برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2010

ISBN: 978-9953-538-62-4



«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

1146.2245.2804.10

المحتويات

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

لقد ارتبط اسم الإمام الخميني بما يمكن وصفه بالإنجاز التاريخي في العالم الإسلامي، ألا وهو الثورة الإسلامية وما تلاها من قيام الجمهورية الإسلامية. وتزداد أهمية الحدث عندما يربط بسياقه التاريخي وظروفه الاجتماعية التي احتضنته، فقد كانت ظروف الحدوث لا توحي بإمكان استقرار التجربة وتطوّرها؛ وذلك أن العالم بأسره كان منقسماً بين معسكرين لا ثالث لهما، والأحلاف التي كانت تحاول الوقوف على الحياد كانت تنتهز فرصة احتدام الصراع بين الجبّارين وانشغالهما لتغتنم الفرصة للإقدام على خطوة لا يسمحان بها في فترات الهدوء.

ولم يقتصر الأمر على الجانب السياسيّ، بل تقاسمت هاتان القوتان العالم ثقافيّاً وفكريّاً وانقسم العالم إلى معسكرين ثقافِيّين أيضاً. وضاقت الساحة في تلك الفترة التاريخية على أيّ عمل

اجتماعي باسم الدين عموماً والإسلام على وجه التحديد، وحوصرت كل المشاريع التي حاولت رفع راية الإسلام الاجتماعي على مدى الساحة الإسلامية كلِّها، وأقصي الدين من ساحة الاجتماع الإنساني إلى المساجد في الجوانب ذوات الطابع الفردي، وأقبية السجون وأنفاق العمل السرِّي في الأنشطة ذات الطابع الاجتماعي.

في مثل هذه الظروف أصحر الإمام الخميني بدعوته في وقت راهن فيه المعارضون على فشل التجربة في مهدها أو في مرحلتها الجنينيّة، وخشي المؤيّدون من الكلفة الباهظة بالقياس إلى الجدوى المترتّبة، فتردّد كثيرون منهم في دعم المحاولة أو حتّى واجهها من منطلقات دينية. ولكنّ كل تلك المعيقات لم تفتّ من عضد الثائر المثابر، فاستمرّ ونظَّم لائحة أولوياته فجعل على رأسها إعادة الحياة إلى الإسلام الاجتماعي. والتحديات الميدانية رغم كونها معيقة، إلا أنه يمكن تجاوزها بالعزيمة والإصرار وطول الأناة، ولكن الأمر لم يقتصر عليها. فكانت هناك تحدّيات فكرية وإشكاليات تحتاج إلى موقف فكري يؤدي تجاهله إلى فشل التجربة أو انحرافها عن أهدافها المرسومة لها.

ومن ذلك أن الدين طبع في تلك الفترة بالتفسير الفردي، وأهمل البعد الاجتماعي من الدين حتى الثمالة، ومن هنا، اتهم الإمام الخميني باتهامات كثيرة كانت في بعض الحالات ناشئة من الإخلاص والتقوى الدينية؛ لأن الصورة التي كانت سائدة عن الدين في أذهان الكثيرين صورة بعيدة عن دخول الهمّ الاجتماعي؛ ولذلك كانت تصنَّف حركة الإمام وتلصق بها علامة إحدى التيارات الشرقية أو الغربية.

ومن ذلك أيضاً أن الواقع السياسيّ والاجتماعي كان بعيداً إلى

حدّ كبير عن القيم الإسلامية التي تنطلق منها التجربة، وكان لا بدَّ من محاولة التوفيق بين القيم وبين الواقع، الأمر الذي كان يبدو أقرب إلى الخيال. فهل يمكن لعَالِم السياسة أن يضبط حركته على إيقاع القيم الأخلاقية، والسياسة هي فنّ الممكن والميسور، وهي العالم الذي لا يمكن أن يُحكم بثوابت. فكانت هناك خشية حقيقية من انزلاق التجربة في وحول السياسة وتلوّث المفاهيم الدينية والقيم السامية بلوثة السياسة.

هذا غيض من فيض ما كان يعتمل في الصدور مع البواكير الأولى لخوض الإمام الخميني ميدان العمل السياسيّ، وكان الجواب واضحاً، السياسة هي إدارة الحياة الإنسانية وبكلمة عامة السياسة هي الفلسفة العملية للفقه الإسلامي كلِّه. ولا يمكن أن يُصدّق مسلم بأن الله بعث رسوله بدعوة لها أمد محدود ثم توضع على رفوف الانتظار، وأن الإسلام دين يضع كلاً من الفرد والمجتمع نصب عينيه لا يغيب عنه أحدهما طرفة عين.

على أي حال يرى **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي** أن هذه التجربة تستحق أن تُدرس فهي ما زالت غضّة طريّة، وكل ما كتب عنها رغم أهميته لم يكشف كل الأبعاد التي تستحق أن تدرس. وانطلاقاً من هذه الرؤية أقدم المركز على تنظيم هذه المجموعة من الدراسات في موسوعة الفكر السياسيّ عند الإمام الخميني لتكون محاولة على الطريق تُحقّق بعض الغايات التي يرمي إليها المركز في دراسته التجارب الإسلامية المعاصرة، ليكشف عن مساهمة حضارية ما زالت حيّة تتطوّر وتتكامل بجهود الباحثين والقائمين على التجربة.

وفي الختام الحرية والدين صنوان لا يفارق أحدهما الآخر،

ومن هنا خصّصنا هذا الجزء من الموسوعة لمعالجة إشكاليات «الحقوق والحرّيات العامة» في مقالات خمسة، تضمنت المقالة الأولى نقداً للمباني الفلسفية لليبرالية كمدخل نظري للكتاب ونأمل أن يكون الكتاب إضافة إلى المكتبة الإسلامية وإثراء لها.

مركز الحضارة

لتنمية الفكر الإسلامي

أفول الحرية

نقد المباني الفلسفية الليبرالية

د. عبد الله نصري

إشارة:

تهدف هذه المقالة إلى تقديم دراسةٍ نقديّةٍ للأصول الفكريّة والفلسفيَّة للمذهب اللِّيبراليّ، ومن هنا سيجري البحث عن المباني المعرفيَّة للِّيبراليّة، كالمذهب الإنسانيّ والحرِّية والتَّسامح، بوصفها أُسُساً مهمَّةً لهذه المدرسة الفكريّة. وفي هذا المجال، سيُسلّط الضَّوء، بصورةٍ أكبر، على موضوعة الحرِّية، وستُطرح مجموعةٌ من المباحث المرتبطة بها، كتعريفها وأنواعها وضرورتها وحدودها، ومن ثم يُعمد إلى تقديم نقد لها. وسيختتم البحث بدراسة موضوعة التّساهل والتَّسامح.

تمهيد

تُعَدُّ اللِّيبراليّة واحدةً من المدارس الأكثر نفوذاً في الفكر الفلسفيّ

الغربيّ، ويعرض هذا المذهب أصوله ومبانيه في مجالاتٍ ثلاثة هي: الفلسفة والسِّياسة والاقتصاد؛ فهو يناصر الحرِّيات الفرديّة والاجتماعيّة في الدَّائرة السياسيّة، كما يعتقد بضرورة تقليص نفوذ الدَّولة على الصعيد الاقتصاديّ. أما من النَّاحية الفكريّة فهو يرى أنّنا إذا لم نمارس نوعاً من خلط النظام الطبيعيّ للمجتمع، وتركنا الأفراد يعملون وفقاً لإراداتهم الخاصّة، فإنّ ذلك سوف يحلّ المشكلات للبشرية تلقائياً، ويحقّق المساواة في المجتمع وكذلك الأخوَّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ تدخُّل الأفراد، أو الدُّول، في مسار الأمور سوف يؤدّي إلى تشظّي النِّظام الاقتصاديّ والسياسيّ للمجتمع.

لقد تبلوَّر هذا المذهب، في القرن السَّابع عشر، متزامناً مع ظهور الرأسماليّة، وكان أنصاره من المؤيِّدين لحقّ تخزين الأموال الشخصيّة وكنزها. واعتقد المفكّرون الليبراليّون الأوائل بأنّ عامّة الناس يمكنهم اختيار الطَّريق المُفضي إلى سعادتهم وراحتهم، ومن ثمّ فلا تحتاج المسألة إلى افتراض سلسلة رتبٍ ومقاماتٍ من علماء الدين، أو غيرهم، للقيام بتعيين التَّكاليف على النَّاس أنفسهم.

ومن المهمّ القول إنّ الليبراليّة، طوال التَّاريخ، ناهضت المعوّقات والعقبات التي كانت تُوضع في طريق الحرِّيات الفرديّة، من قبيل نفي الفرديّة، والعصبيّات الدينيّة، والسلطة المطلَقة، وحرمان الأفراد من إبداء الرَّأي إلخ...، فمن وجهة نظر هذا المذهب، خُلِق البشر متساوين، كما أُودعت جملةٌ من الحقوق الخاصة في وجودهم نفسه، من قبيل حقّ الحياة وحقّ الحرّية وحقّ اختيار نمط العيش.

ويناصر اللِّيبراليّون المجتمع المدنيّ، أي ذلك المجتمع الذي يتمكن الأفراد فيه من ممارسة فعَّاليّاتهم الاقتصاديّة والسياسيّة بشكلٍ حرٍّ، فيما تمارس الدَّولة حدّاً أقلّ من التدخُّل في شؤونهم، كما أنَّ كلّ إنسان حرٌّ في قضاياه الدينيّة، ويمكنه أن يتّبع ـ بكلّ حرّيةٍ ـ ما

يُمليه عليه وجدانه وضميره الخاص، ولا يحقّ لأيٍّ كان ممارسة أيّ نوعٍ من أنواع الفرض على أيّ إنسان بُغية دفعه إلى الإيمان بعقيدةٍ معيَّنةٍ.

لقد مرَّ المذهب الليبراليّ بمراحل متعدّدة تمّ فيها الفصل والتَّمييز بين اللِّيبراليَّة «الكلاسيكيّة» واللّيبراليّة الجديدة، فعلى حد قول اللِّيبراليّين الجُدد: وقعت اللِّيبراليّة القديمة في اشتباهٍ عندما ذهبت إلى القول: إنه لو خلي الأفراد وأنفسهم في ما يتعلق بنشاطاتهم الاقتصاديّة، ولم تمارس الدولة أيَّ تدخل في شؤونهم هذه، فإن التَّنافس الذي يحصل في المجتمع سوف يؤدِّي إلى خلق التَّوازن على هذا الصعيد، ذلك أنّ عدم المساواة الناشئ من نموّ الرأسماليّة كشف عن معاداة سلطة رأس المال للحرِّيات الفرديّة للمحرومين، فالرَّفاه الاقتصاديّ نفسه ـ وفق تصوّر بعض اللِّيبراليّين المعاصرين ـ هو نوعٌ من الحرّية، ولأجل إقامة العدالة يصبح لزاماً القيام بتحديد للحرِّيات عند الضَّرورة.

وإذا كان اللِّيبراليّون «الكلاسيكيّون» يرون أنّ وجود الدولة المستبدّة يمثّل أكبر تهديدٍ للحرِّيات الفرديّة، فإنّ الجدد يرون أنّ الدَّولة التي تمارس تدخّلات أقلّ في مجال الاقتصاد والاجتماع تمنع من تحقُّق الحرِّية والحقوق الاجتماعيّة للأفراد. إذن هناك اختلافٌ شديدٌ في بعض المفاهيم والمقولات التي يطرحها هذا المذهب الفلسفيّ، وعلى حدّ تعبير **روبرت اكلشال** (Ecclechall Robert): «هل لكلمة اللِّيبراليّ اليوم مدلولٌ غير الاعتقاد بحرمة الحرّيات الفرديّة؟. الواضح هو أنّ الحرّية من المفاهيم المبهمة التي وقع خلافٌ حولها، سواءٌ على مستوى تعريفها أم على مستوى الشروط الاجتماعيّة المتكفِّلة بتأمينها. إذن الادّعاء القائل: إنّ الحرِّية إنما هي نواة الليبراليّة ـ وبذلك يمكن وضع خطوط تمييز للمذهب الفكريّ

الليبراليّ ـ ليس كافياً، ومن ناحية تحليليّة يمكن التأكيد على مسألةٍ معرفيةٍ ذات أهميّةٍ أكبر، ألّا وهي أنّ الليبراليّة ـ مع إقرارها بأولويّة الحرِّية ـ تمثّل بشكلٍ ملحوظٍ، داعياً إلى المساواة»[1].

ويمكن دراسة الليبراليّة من جوانب متعدّدة، وقد ارتأينا، في هذه المقالة القيام بدراسة أصولها ومبانيها الفكريّة ومن ثم نقدها.

النَّظريّة المعرفيّة الليبراليّة

من الضَّروريّ، لدى دراسة المذهب اللِّيبراليّ، التعرّف على موقفه من قضيّة المعرفة، فأوّل مسألةٍ من مسائل المعرفة هي وسائل المعرفة. إنَّنا نطَّلع على واقعيّات العالم من خلال الوسائل المعرفيّة التي نمتلكها، وكلّ مذهب يحدّد النشاط المعرفيّ، في نظرته، من خلال تحديده لوسائل المعرفة نفسها، ونشير هنا إلى أنّ بعض الفلاسفة الذين يمثِّلون البدايات الأولى لليبراليّة، من أمثال **جون لوك**، كانوا يرون أنّ الحسّ هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة، أي أنّهم كانوا من المعتقدين بأصالة الحسّ (Empirism).

لقد أثارت أصالة الحس القول: إنّ ما يمكننا معرفته إنما هو ما يقبل الإدراك من خلال حواسِّنا، ومن ثم فما يخرج عن إدراكاتنا الحسِّية لن يكون قابلاً للمعرفة أبداً، بل إنّ بعض الفلاسفة الحسِّيين اتخذ إزاء موضوعة «ما وراء الطبيعة» موقفاً لا أدريّاً، يقوم على مقولة أنّنا لا نثبت ذلك كما أنّنا لا ننفيه، وذلك لأنّ وسائل إثبات ذلك أو نفيه ليست في متناول أيدينا، وعلى سبيل المثال: الروح المجرّدة، فإنه وفقاً لأصالة الحسّ لا يمكن إثباتها كما لا يمكن نفيها.

---

(1) يان مكنزي وديكران، **مقدمة برايدئولوجيهاي ساسي**، ترجمة م. قائد، ص59.

في المقابل يؤيّد بعضٌ آخر من الفلاسفة أصالة العقل (Rationalism)، فيرى أننا نقبل كلّ ما يدركه عقلنا، وننفي كل ما لا يتقبّله هذا العقل، وهذا يعني أنّنا نخوض غمار إثبات حقائق العالم أو نفيها عندما تكون هذه الحقائق في دائرة نشاطاتنا العقليّة، فأداتنا المعرفيّة هي العقل، وعلى كلّ إنسان البحث عن أهدافه وعن طرق الوصول إليها من خلال عقله، ومن ثَمَّ فلا بدَّ من أن يكون عمله قائماً على أساس العقل نفسه، أي أنّ المعرفة العقليّة هي التي تشكّل ملاك الاعتراف بما ينبغي فعله وما ينبغي تركه. في هذا السياق يعتقد **غيريمي بنتام** ـ أحد المفكّرين اللِّيبراليّين ـ أنّ أمنيات الإنسان ورغباته تشكّل دافعاً من الدوافع والمحرّكات السلوكيّة له، وهذه الرغبات والأماني ـ وفقاً لنظرة **بنتام** للإنسان ـ نابعةٌ من حُبّ الذات. فالإنسان، في الحقيقة، يملك من جهةٍ العقل والفكر اللذين يجب عليه العلم وفقهما، فيما يملك من جهةٍ أخرى مجموعةً من التمنِّيات الذاتيّة، وبعض المفكِّرين اللِّيبراليّين يذهب إلى أنّ العقل إنما هو مجرَّد خادم للرغبات الإنسانيّة، **فدافيد هيوم** (Daivid Humme) يعتقد بأنَّ العقل عبدٌ للرغبات والميول البشريّة، أي هو عقل أداتيّ تستولي عليه الميول والرغبات، ومن ثم فهذا العقل يمكنه أن يبني علاقةً بين رغباتنا وميولنا، ويرشد إلى سُبُل إرضائها جميعاً.

يشبه العقل القنديل الذي يرشد الإنسان في الظَّلام، بيد أنّ هذا القنديل لا يمكنه ممارسة النشاط والفعالية في جميع الأحوال، فما ذكره المفكّرون اللِّيبراليّون من أنّ العقل الإنساني أسير الهوى والرغبة النفسانيّين أمرٌ صحيحٌ، أي أنّ هذا العقل يواجه مجموعةً من الموانع التي لا تسمح له بممارسة وظيفته، فهل يكون أصحاب الجرائم مُبتَلين بمشكلات عقلانيَّة؟! أي هل أنّ عقلهم ناقص، أو أنهم، بالرغم من سلامة عقولهم، قد وقعوا تحت تأثير عوامل أخرى،

وأصبحوا مُجرمين وجُناةً؟ فإذا كان المطلوب أن يقوم العقل بأداء وظيفته، فمن اللَّازم رفع كلّ الموانع التي تحول دون قيامه بذلك، والميول النفسانيَّة تُعدّ مانعاً من هذه الموانع.

وغنيّ عن القول إنّ اللِّيبراليّة لا تستطيع إزالة هذه المعوّقات من طريق العقل، إذ إن الإنسان ـ وفقاً للرؤية اللّيبراليّة ـ ملزم باتّباع ميوله ورغباته الذاتيّة، فالمذهب الذي لا يطرح الاستعدادات الإنسانيّة المتعالية والسامية ـ فكيف بالعمل على تفعيلها وإنجازها ـ لا يمكنه أن يزيل الموانع التي تقف أمام العقل ودوره، من هنا فإن المذهب الفكريّ الذي يريد الاستفادة من العقل البشريّ بشكل دقيقٍ لا بدّ له من القيام بتفسير الإنسان نفسه، ليرشده هذا التفسير إلى الطريق الذي عليه أن يتحرّك في إطاره حتى ترتفع تلك الموانع من أمام العقل.

طبقاً للمنطق اللِّيبراليّ، لا بد من إخضاع أيّ شيءٍ للتجربة، وهذا معناه أنَّه لا يجوز الاعتراف بأيّ شيءٍ اعترافاً مسبقاً، فكلّ شيء قابلٌ للتجربة أو للتجزئة والتحليل العقلانيَّين، وكلّ نظريةٍ يمكن الموافقة عليها مِن خلال التجربة، بل إنّ التجارب نفسها لا ترشدنا إلى الحقيقة المطلقة والدائمة، فما كان يثيره **«كانط»**، من أنّه لا بدَّ من ممارسة النقد إزاء أيّ شيء، إنما كان يريد به نقد الدِّين نفسه، أيضاً، كما فعل هو نفسه حين عمد إلى إقصاء الدِّين ـ وبشكل مؤدّب ـ عن دائرة العقل النظريّ ليرفقه بمجال العقل العمليّ، وأقفل نتيجة ذلك باب الاستدلال والبرهنة في المسائل الدينيّة، وهو ما أدّى في النهاية إلى تجريد الدِّين من البنية العقلانيّة.

ومن المهم الإشارة إلى أنّ هذا الإشكال يتوجّه، أيضاً، إلى اللِّيبراليّة على مستوى نظريَّتها المعرفيّة؛ غضّت اللِّيبراليّة الطرْفَ عن الوحي الذي يُعدّ أهمّ وسيلة من وسائل المعرفة.

في هذا المجال، نعتقد بوجود ثلاث أدوات معرفية هي:

1 - الحواس.

2 - العقل.

3 - الوحي.

فالبشر لا يمكنهم إدراك مجموعةٍ من الحقائق عن طريق العقل وحده، **أولاً** لأنّهم غير قادرين على تحديد هدف الخلق من خلال عقولهم، **وثانياً** أنّهم عاجزون عن تحديد الطريق الذي يوصلهم إلى تحقيق هذا الهدف، فبالرغم من أنّ بعض الفلاسفة يمكنه إدراك هدف الخلق من خلال الجهود العقليّة، بيد أنّ ذلك غير ممكن بالنسبة إلى عامة الناس، بل كان هناك خلافٌ بين الفلاسفة أنفسهم حول تحديد ذلك، وبالتالي فإذا كان من المفترض بالناس الرجوع إلى الفلاسفة لتحديد ذلك يُطرح التساؤل الآتي: أيّ فكر من أفكار الفلاسفة يمكن جعله أُنموذجاً لهم؟ والواقع انّ بعضاً من هؤلاء الفلاسفة يرون الحياة غير هادفة، ويدّعون العدميّة الغائيَّة في الوجود كلّه!.

وبديهيّ القول إنّ البشر يواجهون مشكلاتٍ كثيرةٍ في ما يتعلّق بالتساؤلات الآتية: من أين؟ وإلى أين؟ وما الذي يجب فعله؟ ذلك أنّ العقل البشريّ عُرضةٌ للخطأ والاشتباه كما هو الحال في الاختلافات الكثيرة جداً التي وقعت بين الفلاسفة - على أثر الخطأ العقليّ - على امتداد تاريخ الفكر البشريّ، فإذا سألنا **أفلاطون،** على سبيل المثال: ما هي الوسائل التي طَرحت وفقها نظريّة المُثُل، فإنّه سوف يُجيبنا بأنّها العقل، وهكذا إذا وجّهنا السؤال نفسه **لأرسطو** عن الوسائل التي استخدمها لنقد نظرية المُثُل الأفلاطونيّة فإنه سوف يجيبنا بالجواب نفسه، أي العقل. والجواب نفسه سوف يقدّمه

الفارابي إذا سألناه عن الأدوات التي وظفها للجمع بين **أفلاطون وأرسطو...**

نعم، من الممكن أن يكتشف العقل هذا الخطأ الذي وقع فيه، بيد أنّ ذلك قد يحتاج إلى زمن طويلٍ، بل إنّ المسألة، في ما يتعلّق بالخلق الإنسانيّ، سوف تصبح أكثر صعوبةً إذ لا يمنك تجميد أعمال الناس جميعها بانتظار فراغ الفلاسفة وتوافقهم على جوابٍ موحّدٍ حول هذا الموضوع ليقدّموا لهم البرنامج العمليّ والتكاليف الميدانيّة التي ينالون بها سعادتهم. إنّ الإنسان الذي يعيش في هذه الدنيا زهاء سبعين أو ثمانين سنةً، عليه، في هذه المدّة، أن يسعى للوصول إلى قمّة الكمال، فإذا لم يعرف طريق الكمال هذا فإنّه من المسلّم به عدم تمكّنه من الوصل إليه، وهذا ما يدفعنا إلى القول: إنّ الله تعالى ـ وانطلاقاً من لطفه بالعباد ـ يُبيِّن لهم طُرق الوصول إلى الكمال من خلال الوحي حتى يتمكّنوا طبقاً للالتزام بذلك من الوصول إليه فعلاً. إذن فالخطأ العقليّ هو الذي دفعنا إلى اللّجوء إلى الوحي والاعتقاد بوظيفته المعرفيّة، وليس الخطأ العقليّ فقط، بل إنّ محدوديَّة العقل توجب هي الأخرى، أيضاً، افتراض وسيلةٍ إضافيّةٍ للمعرفة. فبعد إثباتنا استمرار الحياة الإنسانيّة بعد الموت، وأنّ الإنسان يعيش بعد القيامة أيضاً، وأنّ كلّ ما فعله في هذا العالم سوف يرى نتيجته في العالم الآخر، بعد ذلك كلّه يجب عليه العمل في هذه الدنيا بما يردّ عليه نتائج إيجابيّة في تلك الآخرة. وهنا نسأل: ما دام الإنسان غير متمكّنٍ بعقله من إدراك الحياة الآخرة، فكيف يتمكّن من التوصّل إلى إدراك الأعمال التي تدر عليه في ذاك العالم آثاراً إيجابيةً؟

بالعقل الإنسانيّ يتمكّن البشر من إثبات أصل الحياة الآخرة فقط، بيد أنّهم لا يستطيعون إدراك كيفيّة هذه الحياة، فكيف يتمكّنون

من الوصول إلى معرفة طبيعة الأعمال التي يجب عليهم فعلها لحياةٍ أخرى سعيدة؟ وهذا ما جعلنا نقول: إنّ الله تعالى يضع ـ ومن خلال الوحي ـ مجموعة من القوانين والأنظمة للإنسان تنفعه ـ فيما لو التزم بها ـ في دنياه وأُخراه معاً.

وخلاصة القول: إنّ عدم اعتراف المذهب اللِّيبراليّ بالوحي والالتزام به يُعدّ إشكالاً من الإشكالات المهمَّة التي ترد عليه، هذا بالإضافة إلى أنّ المذهب الأُنموذجيّ هو المذهب الذي يمكنه القيام بإجراء يدفع البشر إلى العمل وفق الأمور التي يدركونها، فمن الممكن توصُّل البشر بعقولهم للكشف عن حقيقة ما، بيد أنَّهم لا يلتزمون بها، والمذهب الليبراليّ متورّط في هذه المشكلة؛ إذ إنّه لا يحتوي على ضماناتٍ إجرائيّةٍ تسهم في اندفاع البشر لتحقيق الأمور التي أدركوها بعقولهم.

مما لا شكّ فيه أنّ اللِّيبراليّة واجهت الكثير من المشكلات نتيجة عدم اعترافها بالوحي وتنحيته جانباً، وتُعدّ النزعة العلميّة واحدةً من هذه المشكلات. في ضوء ذلك يرى **فرانسيس بيكون** العلم مساوياً للقدرة، وكذلك **أوغست كونت** يعتقد بأنَّ العلم هو دين الأجيال القادمة، فعندما يجري إقصاء الوحي جانباً يضطرّ البشر إلى وضع بديلٍ منه، وهذا ما فعله الكثير من مناصري الاتجاه الليبراليّ عندما وضعوا العلم مكان الوحي، ففي الغرب هناك أشخاصٌ، من أمثال **فرويد**، ممَّن يرون ضرورة جعل العلم بديلاً من الله والدين، أي أنّ العلم لا بدّ من أن يخلف الوحي نفسه. ومن وجهة نظر **فرويد**، لا تمثّل المعتقدات الدينيّة أيّ مجموعةٍ من الأوهام والخيالات غير القابلة للإثبات العلمي، ومن ثم، فلا بدّ من تنحيتها جانباً، وبدلاً من طرح فكرة عبادة الله علينا طرح مقولة عبادة العلم. ولا ريب في أنّ تصوُّر **فرويد** عن الله والدين إنّما هو تصوّر خاطئ، وهو نفسه مجرّد وهم من الأوهام.

ويعد **برتراند راسل** من المفكّرين اللِّيبراليّين الذين طرحوا موضوع عبادة العلم في كتابه: «الرؤى الكونيّة العلميّة»، وهو، حينما يتحدّث عن المدينة الفاضلة يُعبّر عنها بالمجتمع العلميّ، ففي هذه المدينة الفاضلة يقوم كلّ شيء على أساس العلم نفسه؛ فالحكومة والتربية والتعليم والتناسل وتنظيم النسل والعلاقات الاجتماعيّة جميعها تنتظم وتتشكّل على أساس العلم. ومن وجهة نظر **راسل**، يمكن إيجاد النباتات والحيوانات الجديدة بمعونة قوانين «**مندل**» وعلم الأجنّة التجريبي، كما يمكن بمساعدة العلوم التقنيّة وعلوم أخرى ـ من قبيل علم النفس والاقتصاد ـ بَلْوَرَة مجتمعات مختلَقَة ومصطَنَعة أيضاً.

لا بدّ من التأكيد على أنّنا بمعونة العلم قادرون على فهم الطبيعة ومعرفتها وعلى تسخيرها لنا، والعلم يمكنه مساعدة الإنسان على جبر الخسارات الواردة من قِبَله على الطبيعة، بل ويمكنه أيضاً الإرشاد إلى سُبُل المواجهة مع الكثير من المشكلات والمصائب التي يعاني منها البشر. أما سعي الإنسان إلى السير نحو الكمال فهو من الوظائف الخارجة عن مسؤوليّة العلم نفسه، فالعلم غير قادر على جعل البشر صامدين ومواجهين للميول الذاتيّة، ومن هذه النُقطة بالذات انطلقت الفكرة التي أشرنا إليها من أنّ المذهب الليبراليّ ـ حيث يواجه مشكلة في نظريّته المعرفيّة، أو في نظرته إلى الانسان ـ غير قادرٍ على حلّ المشكلات البشريّة.

من جانب آخر، إن مقولة: «فلتكن عندك، أيها الإنسان، جرأة المعرفة» من الشعارات اللِّيبراليّة المعروفة على الصعيد الإيبستمولوجيّ، فعلى الرغم من أنّ هذه العبارة تعود إلى عصر التنوير، بيد أنّ الليبراليّين قد عملوا على الاستفادة منها على نطاقٍ كبيرٍ، فمسألة أنّ البشريّة مطالَبة بالسعي لتحصيل العلم والمعرفة من المسائل التي لا إشكال فيها، لكن القضيّة بالنسبة إلى الليبراليّين

تتجاوز هذا المقدار لتعبّر عن حصر مرجعيّة المعرفة البشريّة بالعقل، ومن ثم فلا يجوز للبشر قبول أيّة مرجعيّة أخرى والاعتراف بها.

من الطبيعيّ إن الليبراليّة ـ بإثارتها هذا الأمر ـ تحاول أن تجيب عن تلك الإشكاليّات التي مرّ بها تاريخ الفكر الغربيّ، فمن المعروف لدينا جميعاً أنّ التاريخ الغربي متمازجٌ مع الديانة المسيحيّة. وهذا التمازج لم يكن مع المسيحيّة الواقعيّة التي تُعبّر عن الوحي غير المحرّف، بل ـ وطوال القرون الماضية ـ تسلّطت المعرفة التي أنتجها القساوسة بوصفها معرفةً حقيقيّة عن الوحي. فالمرجعيّة الوحيدة التي تتحدّث عن الشريعة وفهمها هي معرفة أرباب الكنيسة، وإلى جانب القساوسة كان **لأرسطو** نوعٌ من الحاكميّة الفكريّة على مدى قرونٍ أيضاً. وبعبارةٍ أخرى، عُرف الكتاب المقدّس المحرّف وأفكار **أرسطو** بوصفهما أهمّ مرجعيَّتين للفكر والمعرفة، ولأجل المزيد من المعرفة عن المجريات الفكريّة لتلك الحقبة الزمنيّة ننقل نصّاً عن **فرانسيس بيكون** يحدِّثنا فيه عن ذلك: «وقع بحث ونقاش، سنة 1432م، في مجمع من المجامع العلميّة، حول عدد أسنان الحصان، لقد جرى التفتيش عن الإجابة على هذا الموضوع في آثار العلماء السابقين، بيد أنّ ذلك لم يقدم أيّ نتيجة، وبعد أربعة عشر يوماً من التحقيق أبدى أحد الطلاب رأيه بالنظر إلى فم الحصان وعدّ أسنانه، لكن هذا الاقتراح تمّ التعاطي معه على أنه كفرٌ، وأنّ قائله مستوجبٌ للتأديب الشديد. وفي نهاية المطاف، وبعد أيام عدّة من البحث والجدال، أعلن المركز العلميّ عدم قابليّة هذه المسألة للحلّ نظراً لعدم ورودها في كتب القدماء»[1].

---

(1) أصول روان شناسي مان، **نرمانو أصول روان شناسي**، ترجمة الدكتور محمد ضاعيو ص4.

وفي هذا الجوّ الفكريّ بالذات، طرح المفكّرون الغربيُّون المرجعيّة الحصريّة للعقل في مجال الفكر والمعرفة، فلولا وجود مجموعةٍ من المفرّطين في الغرب لم يكن ليطرح المفكّرون الغربيّون مسألة حصر المرجعيّة بعقل الإنسان وحكمه الخاصين، فلو لم يتصادم هؤلاء المفكّرون مع الوحي المحرّف لم تكن لتتبلور أرضيَّاتٌ لمثل هذا النوع من الأفكار. وفي هذه الصُّورة كان بإمكان المفكِّرين فهم عدم التقابل والتعارض بين الوحي والعقل وأنّ كلاً منهما مكمّل للآخر، ولكلٍّ رسالته الخاصة لهداية البشريّة.

المذهب الإنسانيّ

تُعدّ النزعة الإنسانيّة (Humanism) من أهمِّ الأسس الفكرية للمذهب الليبراليّ، وقد فسّرها بعضهم ـ مخطئاً ـ بأصالة الإنسان، إلّا أنّ الصحيح والأفضل تفسيرُها بمداريّة الإنسان أو محوريّته أو مركزيّته. فالإنسان هو محور الأمور كافة في المذهب الإنساني فيما الله تعالى هو محورها في الأديان الإلهيّة، فمنشأ الوجود وغايته هو الله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ١٥٦﴾، فكلّنا منه وسائرٌ وصائرٌ إليه. وعلى حدّ تعبير **الشهيد مطهّري** يشتمل الإنسان والعالم على خصوصيّة «الإنّا لله»(*) كما يحتويان خصوصيّة الرجوع إليه، فالله ـ في الأديان ـ ليس فقط منشأ الأمور والموجودات جميعها ومبدأها وغايتها فقط بل إنّه مركزها ومحورها جميعاً، فهو مبدأ كلّ ما يجب فعله وكلّ ما يجب تركه، وكل تكليف وأمر إنما هو من الله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، فعلى الإنسان العمل وفق الأوامر الإلهيّة. وطاعته تعالى لا بدّ من أن تكون محور كلّ الأنشطة الإنسانيّة، كما

(*) «الإنا لله» أي «إنّا لله وإنّا إليه راجعون».

أنّ الهداية الإلهيّة شاملةٌ للناس جميعهم، والبرامج التكامليّة قد وُضعت بين أيديهم أيضاً.

لا يُدرج الإنسان، في الأديان الإلهيّة، في مصاف الأمور التي لا يُعتنى بها، فلم تتجاهل هذه الأديان قيمته ومقامه، بل لا يمكن الاعتراف بقيمة الإنسان وأصالته إلّا في ظلّ الرؤية الإلهيّة، ذلك أنّه في المذاهب الإلهيّة فقط يُفسَّر الإنسان تفسيراً صحيحاً، كما تبيّن طرق وصوله إلى الكمال ونيله إيَّاه. ومن حيث الأساس يمكن فقط للمذهب الذي يتحدَّث عن كمال الإنسان وتعاليمه أن يتكلّم على أصالته، فالمذهب الذي لا يستطيع تقديم تفسيرٍ صحيحٍ للإنسان وعلاقاته بذاته وبالله تعالى وبالعالم أيضاً، لا يمكنه أن يتكلّم على أصالة الإنسان.

ومن الضروريّ الإشارة إلى أنّ ذاك التصوّر المحرّف في المسيحيّة عن الإنسان أوجب تجاهل اللِّيبراليّين وتغاضيهم عن الأديان الإلهيّة، ومن ثمّ طرحهم المذهب الإنساني، فالإنسان في المسيحيّة المحرّفة إنما هو من حيث الأصالة مذنِبٌ، والأنبياء الكبار، من أمثال **عيسى** (ع)، تحوّلوا إلى آلهةٍ لرفع ذنوب البشر. كما أنّ المسيحيّة ترى **آدم** مخطئاً، أي أنّه ارتكب ذنباً انتقل إلى أولاده من بعده إلى أن صار صَلْب **المسيح** (ع) موجباً لرفع ذنوب العباد الذاتيّة. فمثل هذه التصوّرات عن الإنسان كانت من عوامل ظهور الاتجاه الإنساني، ثمّ إنّ الإنسانيّين كانوا يلاحظون الكتاب السماويّ المحرّف للمسيحيّة فقط، لا كتاباً سماويّاً غير محرّفٍ، ككتاب المسلمين، أي القرآن الكريم. والواقع أنّ إطلالةً على القرآن الكريم تدلّل على مدى النظرة العميقة التي يحوزها هذا الكتاب السماويّ عن الإنسان، كما تبيّن مجموعة المسائل التي طرحها حوله، ممَّا لم يطرحه أيٌّ من المذاهب حتى الآن.

لقد فسر الفلاسفة المسيحيّون، في القرون الوسطى، ظاهرة الإنسان فجعلوا الله تعالى هو المدار والمحور والمركز، بيد أنّ الأمر قد اختلف بعد عصر النهضة؛ إذ جعل الإنسان نفسه مركز الأمور جميعها، ومبنى التكاليف والنواهي، أي أنّه جرى اعتباره مقنّناً، فصار يضع القوانين والتكاليف لنفسه وللآخرين.

وهنا لا بدّ من الإلفات إلى مسألة مهمّة، وهي أنّه إذا كانت قد تمّت تنحية الوحي جانباً مع ظهور «الإنسانيَّة»، فهذا لا يعني أنّ كلّ الليبراليّين مادِّيون ومُنكِرون لله تعالى، فالكثير منهم مؤمنون ومعتقدون بالله عز وجل. بيد أنّ ذاك الإله الذي يطرحونه لا يشكّل مركز كلّ الأمور في الحياة الإنسانيّة ومحورها، فهو ليس مصدراً لما ينبغي فعله وما ينبغي تركه. كما أنه لا يُعدّ مقنّناً، بل عقل الإنسان وحده هو الملاك، ومن ثم فكلّ ما يراه هذا العقل صحيحٌ وصائبٌ. بل بلغ الحدّ ببعض المفكّرين الليبراليّين إلى القول: إنّ العقل الجمعيّ هو الملاك والمعيار، فعقل الفرد جائز الخطأ بخلاف العقل الجمعيّ الذي لا يقبل الخطأ والاشتباه. وفي الواقع فإنّ هذا العقل قائمٌ مقام الوحي بمعنى إقصاء أصالة الوحي واستبدالها بأصالة الرأي، فرأي البشر هو الملاك لا الوحي. إذن القضية ليست قضية الاعتقاد بالله تعالى من طرف اللِّيبراليّين، وإنّما هي السؤال: هل أن الإيمان والطاعة لله عز وجل أمران ملحوظان أو لا؟

من وجهة نظر المفكّرين اللِّيبراليّين، يُعدّ الإيمان مسألة شخصيّة وقلبيَّةً، فهو من مقولة العواطف الإنسانيّة، ونم ثمّ فكلّ إنسانٍ يمكنه أن يمتلك في أعماقه اعتقاداً بالله تعالى، وعليه، فالإيمان رابطةٌ خاصةٌ بين الإنسان وربه، وليس هناك أية ضرورةٍ للحضور الاجتماعي لهذا الإيمان. ومن هذا الفكر الإنساني بالذات انطلقت النزعة العلمانية، أي فصل الدِّين عن القضايا الاجتماعيّة، فبالنسبة إلى الإنسان العلمانيّ يمثّل الدين جانباً فرديّاً وقلبيّاً، فهو لا ينفي

الدين بل يرى عدم ارتباطه بالاقتصاد والسياسة والثقافة والحكومة والعلاقات الدوليّة بل وحتى المسائل العائليّة والأسريّة، ومن ثم فالعقل الجمعيّ هو صاحب القرار في مثل هذه الأمور.

ربَّما من غير الممكن تسجيل الملاحظات على مثل هذا الادّعاء فيما لو أُطلق في الوسط المسيحيّ، ذلك لأنّنا لو لاحظنا الكتاب المقدّس فلن نرى فيه مسائل من قبيل الاقتصاد والسياسة والثقافة والحكومة. لذا فإنّ السؤال المطروح هو: هل يتمكن مسلمٌ من المسلمين من ادعاء مثل ذلك؟ أي هل يتمكّن من علمَنَة الدِّين، وهو معتقد بالقرآن الكريم والسنَّة، بمعنى ادعاء أنّ المسائل الاجتماعيّة للبشر لا بد من حلّها والفصل فيها من طريق العقل الجمعيّ؟!

لقد رأى اللِّيبراليّون الله تعالى مجرّد أمرٍ شخصيٍّ وفرديٍّ نظراً لابتلائهم بوحي مُحرّف، بيد أنّ الحديث عن الليبراليّة ولوازمها غير ممكن في الإسلام، ومن ثم فهو غير ممكن، أيضاً، في العلمانيّة التي تُعدّ من لوازم المذهب الليبراليّ ومستتبعاته. ذلك أنّ الفكر الإسلاميّ المبنيّ على وحي غير محرّفٍ يشتمل على الكثير من الأصول والأحكام المتعلِّقة بالحياة الفرديّة والاجتماعيّة التي لا يمكن إخراج الدين من ساحة الحياة الاجتماعيّة للبشر بمجرّد ملاحظتها، وحصره بالتالي في الجانب الفردي فقط.

وبعيداً عن ذلك ـ ومع الأخذ بعين الاعتبار المباني الليبراليّة ـ لا يمكن الحديث عن أصالة الإنسان، فإنّ المذهب الذي يقصر نظره على الأبعاد الذاتيّة والنفعيّة للإنسان ولا يلاحظ غيرها من الأبعاد، فضلاً عن ملاحظته الجوانب المتعالية له، لا يمكنه الحديث عن أصالة الإنسان وقِيَمه، ومن هذا المنطلق نذهب إلى أنّ اللِّيبراليّة تستبطن تناقضاً داخليّاً، وهي غير قادرةٍ على التصدِّي لأصالة الإنسان بمعزلٍ عن الوحي.

القراءة الليبراليّة للإنسان

لا بدَّ، لدى البحث عن قراءة المذهب اللِّيبراليّ لظاهرة الإنسان، من التأكيد على أمرين: أحدهما البحث في أصالة الفرد، وثانيهما البحث في ماهيَّة الإنسان نفسه، ففي المذهب اللِّيبراليّ هناك اعتقادٌ بمبدأ الفردانيّة.

لعلّ كلاً منا مُطّلعٌ على التَّساؤل الذي يُطرح دائماً، وهو: هل أنّ الأصالة للفرد أو للمجتمع؟ في هذا الإطار تؤكّد الليبراليّة على الفرديّة، أي أنّ للفرد تأثيراً جوهريّاً ومحوريّاً في الأمور والمجريات كافة. وهذا يعني أنه لا بدَّ، أوّلاً، من الالتفات إلى حقوق الفرد نفسه، ومن ثم الشروع بدراسة حقوق المجتمع، وبعبارة أخرى: هناك تقدّمٌ للفرد على المجتمع.

أمّا المناصرون لأصالة المجتمع فإنّهم يعتقدون بأنَّ الأفراد، حينما يجتمعون مع بعضهم بعضاً، يشكّلون هويَّة خاصَّةً مغايرة لماهيّة الأفراد أنفسهم، والأصالة لا تتبع كلّ فرد فرد وإنما تلاحق الهويَّة الجمعيّة.

في السياق عينه، ترى اللِّيبراليّة أنّ الأصالة من نصيب كلّ فردٍ لا من نصيب ذاك الجمع المسمَّى بالمجتمع والاجتماع. فإذا اجتمع الأفراد مشكّلين كياناً اجتماعيّاً، فإنه لا بدَّ لهذا الكيان الجديد من العمل على تأمين المقاصد والأهداف التي يتوخّاها الأفراد أنفسهم. وهكذا الدولة ملزمةٌ هي الأخرى بتأمين حقوق الأفراد ومصالحهم أيضاً. ففي الرؤية الليبراليّة يتمّ لحاظ الإنسان بوصفه موجوداً مقتَطَعاً عن العالم والأفراد الآخرين، ومن ثمّ فالاجتماع والعالم إنما يُنظر إليهما بوصفهما مجرّد ظروف لتحقّق الفرد الإنساني. كما يتمّ التركيز في اللِّيبراليّة على مميِّزات الفرد نفسه أوّلاً، وبعد ذلك تلاحظ وجوه

اشتراكه مع الآخرين. كأنّ الإنسانيّة ذات تمظهراتٍ خاصةٍ في كلّ فردٍ، أي أنّه تتمّ ملاحظة كلّ فرد بوصفه كياناً متميِّزاً عن العالم الطبيعيّ، بل وحتى عن سائر الأفراد، فكلّ إنسان مالك لحياته الخاصة.

أما الأديان الإلهيّة فإنّها ـ في المقابل ـ ترى أنّ حياة الإنسان ومماته هما بيد الله تعالى، وهو المالك للبشر جميعاً، ومن ثمّ فليس لأيّ إنسان حقّ اختيار نفي حياته، لكن اللِّيبراليّة ترى أنّه حيث كان الفرد غير مرتبطٍ بالله ﷻ، لذا فإنه مختارٌ في حياته، ويمكنه حيث أراد تخليص نفسه من شرّ هذه الحياة.

لقد بلغت الحال بهذه النزعة الفردية للِّيبرالية إلى القول بعدم وجود صلاحيّة لأي فردٍ آخر في تحديد منافع الفرد نفسه ورغباته. فلا يمكنه أن يقول للأفراد الآخرين ما هي ميولهم الواقعيّة ومن ثم تعيين التكليف لهم، ذلك أن كلّ إنسان قادرٌ أكثر من غيره على معرفة طريقه الخاص وتشخيصه. فمن وجهة نظر **جون ستيوارت مِل**، إذا وافق الناس على أن يعمل كلّ إنسان وفق رغباته وميوله، فإنّ الحياة سوف تكون أكثر نفعاً لهم مما لو جرى إجبار الأفراد على العيش طبقاً لما يراه الآخرون صلاحاً. وكذلك لا يجوز للمجتمع فرض أُنموذجٍ معيَّنٍ وإلزام الأفراد به.

أما على خط ماهيَّة الإنسان فللّيبراليّة رؤيةٌ خاصةٌ هنا، إذ إنّ مفكّريها، من أمثال **بنتام**، يرون أنّ الإنسان موجود فعّال لا منفعل، فيما يغلب عليه الجانب الانفعاليّ في تصوّر بعض أنصار أصالة المجتمع، كما هو الحال عند **إميل دوركهايم**، حيث كان يرى المجتمع هو الذي ينصع الإنسان. فمن وجهة نظره عندما يجتمع الأفراد مشكّلين الحياة الاجتماعيّة فسوف يحكمهم نوعٌ من الروح أو الوجدان على أثر العلاقات الحاصلة في ما بينهم. وهذا الوجدان

الجمعيّ يُضفي على أعمالهم وسلوكيّاتهم نمطاً وشكلاً مناسبين. لقد اعتقد **دوركهايم** أنّ الكثير من أبعاد الإنسان تُعدّ جزءاً من الكيفيّات الاجتماعيّة. فعلى سبيل المثال تصنَّف أمورٌ من قبيل الدقَّة، التعلُّم، الحكم والاستدلال، الأمور الأخلاقيّة، المشاعر الدينيّة والميول الجماليّة الإنسانيّة، تُصنّف مثل هذه الأمور على أنّها معلولةٌ لظاهرة الاجتماع.

أما من وجهة نظر اللِّيبراليّة، فالإنسان موجودٌ فعّال لا منفعل، أي أنّه موجود ذو تمنيَّاتٍ وميولٍ خاصة، وهذه الميول والرغبات تشكّل طاقته الطبيعيّة، كما أنها تُعدّ من العوامل المحرّكة له.

من جهته، **توماس هوبز**، أحد أنصار هذا الاتجاه، لا يرى الحياة الإنسانيّة شيئاً غير الحركة، فالإنسان، من وجهة نظره، موجودٌ ذو آمالٍ وأمنياتٍ، وإذا لم يكن له ذلك فإنَّه سوف يموت حينئذٍ.

أمّا **ديلهلم فون هومبولت** (1767 ـ 1835م)، المناصر لليبراليّة، يتحدث عن رؤية المذهب الإنساني للإنسان نفسه فيقول: «إن العقل لا يريد أيّة وضعيّة أخرى للبشر غير هذه الوضعيّة التي يتنعَّم كلّ فرد فيها بالحرّية المطلَقة لبناء ذاته في كامل فرديّته. تلك الوضعيّة التي لا تزال الطبيعة فيها بِكراً. وفقط الأعمال التي يقوم بها الفرد ليعبّر عن إرادته الحرة، وتكون متناسبةً مع مجال احتياجاته وغرائزه هي التي تقبل التأثير. تلك الوضعيّة التي يُحدُّ فيها الفرد في نطاق حدود اختياراته وحقوقه»[1].

من المفيد القول إنّ مسألة امتلاك الإنسان ميولاً ورغباتٍ هي من المسائل التي كانت مورداً لاهتمام كلّ المذاهب التي عُنيت

(1) نوربرتو بوبيو، **ليبراليسم ودموكراسي**، ترجمة بابك كلستان، ص33.

بقراءة الإنسان، والأمر الذي كان مورداً للاختلاف إنما هو تفسير هذه الميول، فمن وجهة نظر **بنتام** وبعض من المفكّرين الليبراليّين الآخرين تُعدّ الميول الإنسانيّة ميولاً ذاتيّةً.

لكن ذلك، على إطلاقه، مرفوض من جانب بعض المدارس الفكريّة الأخرى، بل للإنسان ميولٌ إلى الآخر أو ميولٌ نوعيّة أيضاً. ومن وجهة نظر المذاهب الإلهيّة: للإنسان ميول أخرى غير الميول الذاتيّة تمثّل الإرادات السامية نظير مَيلِه إلى العبادة، والدافع الفطريّ إلى البحث عن الله تعالى، ودافع الكمال أيضاً ذلك. فالليبراليّة لم تُعِر الدوافع غير الذاتية للإنسان أيّة أهميّة، وإذا ما حصل ذلك فإنه يُصار إلى عمليّة تأطيرها بالميول الذاتيّة.

ومن وجهة نظر **بنتام**، أيضاً أنّ علّة عدم جواز تسبّب الإنسان أثناء إرضائه لميوله بأذيّة أو مزاحمة الآخرين هي أنّ مزاحمته لهم سوف تُفضي في النهاية إلى عدم نيله لرغباته الخاصة وميوله الشخصيّة. وفي الواقع فإذا ما أثيرت مسألة «الآخر» أمام بعض المفكِّرين الليبراليّين، فإن هذا الآخر سيكون عنده في خطّ الفرد نفسه. فالتوجّه للآخرين بالنسبة إلى الإنسان الذي لا يرى غير ميوله الخاصة إنما هو اهتمام بهذه الميول نفسها لا بالآخرين والتزاماً بحقوقهم. فهو يريد الآخر لميوله الخاصة، إذ إنه يتصوَّر أنّ عدم نيل هذا الآخر لميوله الخاصة سيؤدّي إلى عدم قدرة الفرد نفسه على نيل ميوله هو أيضاً.

أمّا المناصرون لأصالة الجماعة، فإنهم يعتقدون بضرورة رفع الرغبات الخاصَّة في سبيل هذه الجماعة، أي أنّه قد يلزم في بعض الأحيان التضحية بالرغبات الذاتيّة لمصلحة الرغبات العامّة. أمَّا بالنِّسبة إلى المذهب الذي لا يرى إلّا المصالح والرّغبات الفرديّة ـ والتي هي بالطبع رغبات ذاتيّة لا نوعيّة ـ فإنّه لا مكان للآخرين هنا عنده. بل لا يمثّل الآخر سوى أداة للوصول إلى الميول الخاصة

الفرديّة، وبالتالي لا حلّ للمشكلة في الروابط الاجتماعيّة المرتكزة على عدم التزاحم. فما دمنا لا نحسن تفسير الظاهرة الإنسانيّة، ولا نعير اهتماماتنا للأبعاد النوعيّة المطلوبة لها، والأهمّ للجوانب السامية والمتعالية التي تكمن في الإنسان، فلن نتمكَّن أبداً من بناء العلاقات البشريّة على أساس التعاون والتعاضد لا التعارض والتزاحم.

لقد تركت الرؤية اللِّيبراليّة للإنسان آثاراً عدةً نلحظها اليوم في الغرب نفسه، فاهتمام الإنسان بالآخر ضعيف جداً، وهو لا يعيش همَّه، وإذا ما حدث ذلك يكون انفعاليّاً. أي أنّه على أثر التفاعل والتأثّر بساحةٍ وجوٍّ مُفرِّحين للقلوب يحصل نوعٌ من الانفعال وتظهر ردة فعل لذلك. أما بعد ذهاب آثار هذه الأفعال عقب مرور مدةٍ من الزمن، فإنّ الإنسان سيعود من جديدٍ أسيراً للغفلة. فإذا لم تكن هناك نظرةٌ عميقةٌ ودقيقةٌ للإنسان، فإنّ الحالات الانفعاليّة سوف تكون مؤقّتةً وغير ثابتةٍ، ومن ثم غير مرتكزةٍ على أساس. أما لو كانت هناك رؤيةٌ صحيحةٌ لهذا الإنسان فإنّه سوف ينشغل لدى مواجهته حادثةً ما بتحليلها ودراستها، ويقوم بسؤال نفسه عن علّة حدوث هذه الحادثة. فهل له دور أيضاً في وقوعها أو لا؟ ما هي مسؤوليّته كإنسان؟ وما هي وظائفه أمام أفراد البشر الآخرين؟

إذا لم تكن نظرة الإنسان إلى غيره نظرةً أداتيةً ونفعيّةً (براغماتية)، أي عندما لا يرى غيره مجرّد وسيلةٍ لذاته، فإنّ الحياة على وجه الأرض سوف تأخذ مظهراً آخر. أي أنّه لو حكمت النظرة غير الأداتيّة فلن يقوم الإنسان باستغلال أخيه الإنسان، ومع هذه النظرة لن يكون هناك ظلمٌ للآخرين. والواقع أنّ تحليلنا لظاهرة الظلم سوف يُفضي بنا إلى القناعة بأنّ أهمّ العوامل المساعدة على تولّده هي النظرة الأداتية للآخر. فالمذهب الذي يرى أنّ على الإنسان العمل وفق رغباته وميوله إنما يقوم بتأمين الأرضيّة للظلم

والجور، حتى لو بذل جهده لوضع سلسلةٍ من النُّظم الاجتماعيّة والقانونيّة التي تحول دون حدوث الظلم والعدوان.

من جهةٍ أخرى، ليست هناك أيّة علاقة لعقيدة الإنسان في إنسانيّته وفق النظرة اللّيبراليّة، فلا يمكن اعتبار أيّ إنسان أعلى وأسمى من الإنسان الآخر. أي لا يمكن اعتبار الإنسان الذي يملك عقيدةً معيَّنةً أعلى وأرفع من ذاك الذي لا يحوزها، لأننا لا نملك شيئاً اسمه العقيدة الحقّة، أو الباطلة، حتى نحكم بأفضليّة شخصٍ يؤمن بهذه العقيدة على ذاك الذي لا يؤمن بها، وإنما يرى العقيدة الباطلة. وهذا المبدأ منبثقٌ، في الواقع، من النظريّة المعرفيّة للّيبراليّة، فعندما نبني على إقصاء الوحي عن موقعه وجعل العقل والحسّ أساسين وحيدين للمعرفة ـ بل العقل نفسه غير قادر على الوصول إلى الحقائق، ومن ثم فنحن في معرفة الحقيقة نعيش في أجواء من النسبيّة ـ فإنّه لا مفرّ من إعلان العجز عن العثور على أيّة حقيقةٍ مطلقةٍ. وهذا معناه عدم إمكانيّة لوم أيّ إنسان على أيّة عقيدةٍ يعتنقها، وهكذا فلا بدّ من الاعتراف بقيمة أيّ إنسان مهما كانت عقيدته، كما لا بدّ من تكريمه واحترامه بقطع النظر عن هذه العقيدة.

ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ اللِّيبراليّة لا تسعى خلف الإنسان المثالي، أيضاً، أي أنّه لا يمكن أخذ إنسانٍ معيَّنٍ مشتملٍ على خصوصيّاتٍ محدّدةٍ على أنّه الأُنموذج والأُمثولة، ومن ثم دفع الجميع لاتّباعه والاقتداء به، بل لا بدّ من الاعتراف بالإنسان بكلّ نقاط قوته وضعفه.

أمّا على صعيد التربية الإنسانيّة، فلا بدّ أيضاً من السعي لبناء أفرادٍ منسجمين مع المجتمع بحيث لا يتسبَّبون بإيجاد أيّة مزاحمةٍ أو أذيّة للآخرين. وحتى المجرمين لا يجوز التعاطي معهم على أنّهم أفرادٌ مذنبون، بل ينبغي النظر إليهم على أنهم مرضى. فأيّ إنسان

يمكن أن يخطئ، بل إنّ بعض هؤلاء المخطئين إنّما هم مرضى. ولذا فعلينا أن لا نتوقَّع صيرورة البشر أفراداً معصومين، فالأخطاء التي يرتكبها الخيّرون يجب غضُّ الطرف عنها ما دامت لا تؤدّي إلى الإضرار بالآخرين، وبالتالي فليس لنا أية علاقةٍ بالأفراد الذين يقعون في الخطأ غير الموجب لأذيَّة الناس.

الحرِّية

تُعدّ مسألة الحرّية أصلاً من أهمّ أصول المذهب اللّيبراليّ، فهذا الأصل يمثّل محور كلّ الأفكار التي يحملها اللّيبراليّون، وإذا كان للّيبراليّة ـ مذهباً ومدرسةً ـ تأثيرٌ في القرون الأخيرة فإنّ مرجع ذلك إلى هذا الأصل، أي الحرّية، فالانطباع الذي يحمله اللّيبراليّون عن الحرّية يحكي عن اعتبارها أهمّ قيمةٍ في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة للبشر.

يشدِّد اللّيبراليّون، بشكل مكثّف، على الحرِّيات الفرديّة للإنسان، وإذا ما اندفعوا إلى البحث عن الحرِّيات السياسيّة والاقتصاديّة فإنّ ذلك في أغلبه يؤول إلى الحرّية الفرديّة. فعلى سبيل المثال، يرى اللِّيبراليّون ـ على مستوى الحرِّيات الاقتصاديّة ـ عدم مشروعيّة تدخّل الدولة في الأنشطة الاقتصاديّة للناس ويشدِّد الكثيرون منهم على الحقوق الطبيعيّة والفطريّة للبشر. ومن وجهة نظرهم لا بدَّ من البحث عن سلسلةٍ من الحقوق في الفطرة والتركيبة البشريَّتين نفسيهما. فهناك في الذات الإنسانيّة ميول لمجموعة أمورٍ من قبيل الحرِّية وطلب العدالة وحقّ الملكيّة والوفاء بالعهد، وعليه فمن الضروريّ التفكير بتدابير تحفظ حقوق البشر هذه في المجتمع. ففي الأديان الإلهيّة يُعدّ الإيمان بالله تعالى ضامناً لهذه الحقوق، فيما بعض المدارس ـ كالمدرسة الرواقيّة التي تطرح السعادة في انسجام الإنسان وتناغمه مع

الطبيعة ـ لم تلحظ أيّة ضمانة إجرائيّة لهما. أما بالنسبة إلى الليبراليّة، فتُعدّ الحرّية حقّاً طبيعيّاً مُقدماً على المجتمع، ومن ثم فلا بدّ من احترامه. وحفظ حرّيات الناس إنما يتحقّق في إطار الكيانات الاجتماعيّة، فالسلطة السياسيّة المنبثقة من الشعب نفسه هي الضامن لحقوق الأفراد. وبعبارة أخرى يتحوّل الأفراد، من خلال عقدٍ أو توافقٍ ضمنيٍّ، إلى منشأ للسلطة في المجتمع السياسيّ، مشكّلين بذلك المجتمع المدنيّ الذي يقع على هذا الأساس قبال الحالة الطبيعيّة للبشر. وتعني هذه الحالة الطبيعية ـ في نظر مفكّرين من أمثال **هوبز** ـ مرحلة الهرج والمرج وسحق الحقوق الفردية، ويلتفت الأفراد على مرّ الأيام إلى قدرتهم في الحصول على حقوقهم الطبيعيّة من خلال القيام بتعاقدٍ اجتماعيّ وإيجاد سلطةٍ سياسيةٍ. فمن وجهة نظره لا بدّ من أن تمتلك الدولة سلطةً غير محدودةٍ حتى تتمكّن من القيام بالإجراءات المناسبة واللّازمة بغية حفظ أرواح الناس وأموالهم وحرّياتهم.

وفي مقابل نظرية **هوبز** هذه، تقف نظرية **جون لوك وجان جاك روسو**؛ حيث لا تُعدّ المرحلة الطبيعيّة للبشر مرحلة فوضويّة غير منتظمة يعمّها الهرج والمرج، وهي لذلك غير قابلة للتحمّل حتى يصبح البشر مُضطرّين ـ وبسبب الفرار منها ـ لتقديم حقوقهم وحرّياتهم الطبيعيّة للمجتمع السياسيّ. فمن وجهة نظر **جون لوك** كان البشر في المرحلة الطبيعيّة منعَّمين بالحرِّية والمساواة الطَّبيعيَّتين. بحيث كان الناس يعيشون حياتهم بالانسجام مع القوانين الطبيعيّة، فالحالة الطبيعيّة للبشر، من وجهة نظر **لوك**، هي حالة الصلح والتعاون، على خلاف نظرة **هوبز** التي كانت ترى فيها حالة من النّزاع والتخاصم والحرب.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الإشكاليّة الحاصلة في الحالة الطبيعيّة

هي فقدان الضَّمانات التنفيذيّة، فكلّ إنسانٍ يسعى بنفسه لحفظ حقوقه الطبيعيّة الخاصة. أمّا في الحالة الاجتماعيّة فيتولّى هذا الكيان الاجتماعي مسؤوليّة ضمان تنفيذ حقوق الأفراد. وبحسب رأيه، من الضروريّ القبول بعقد اجتماعيّ لأجل حفظ حقوق الناس، بيد أنّ ذلك لا يعني السلطة المطلَقة للدولة، لأنه إذا كانت قدرة الدولة غير محدودةٍ، فهذا يعني إفناءً لحرّيات الأفراد. ذلك أنّ البشر عندما يمنحون المجتمع بعضاً من حرّياتهم لا يريدون بذلك الوصول إلى الحقوق وإلى الحرّيات الفرديّة، وإنما يطلبون حفظ هذه الحقوق لأنفسهم.

من جهة، **جان جاك روسو**، المفكِّر الليبراليّ، بحث أيضاً مسألة الحرِّية وبقيّة الحقوق الطبيعيّة، فقال في بداية رسالته «**العقد الاجتماعي**»: «إنّ الإنسان الذي وُلد حرّاً يعيش أسيراً في كلّ أنحاء الدنيا»[1]. وهو يرى أنّ «**العقد الاجتماعي**» يجب أن يُصاغ بحيث يكفل، وبصورة دائمة، الحرّيات البشريّة؛ وهذا أمر غير قابل للتحقّق إلّا عن طريق استقرار حكومة القانون المطلَقة. فعندما يتبع الأفراد الإرادة العامة للمجتمع فإن حرّياتهم سوف تصبح مصونةً حينئذٍ.

ولا بدّ من القول إنّ مجموعةٌ من القضايا أُثيرت لدى البحث في مسألة الحرِّية، من قبيل تعريف الحرِّية، أنواعها، ضرورتها ولزومها، حدودها، صلاحيّات الدولة، الحرّية والديمقراطيّة، الحرّية والأخلاق إلخ...

تعريف الحرّية

ذُكرت للحرّية تعريفات كثيرة، وعلى حدّ تعبير **آيزايا برلين** فإنّ

---

(1) روسو، جاك جاك، **قرارا داد اجتماعي**، ترجمة زيرك زاده، ص36.

هناك حوالي مئتي تعريف لها حتى الآن، ووجه الاشتراك بين هذه التعريفات هو إزالة المعوّقات من طريق اختيار الإنسان. وهو يقول في تعريفه لها: «**إنّني أعدّ الحرّية فقدان الموانع من طريق تحقُّق آمال الإنسان وتمنّياته**»[1].

ويرى، في موضعٍ آخر، أنّها تعني عدم تدخّل الآخرين في أنشطة الفرد وأعماله: «**الحرّية الشخصيّة عبارةٌ عن السعي للحيلولة دون تدخّل الآخرين الذين يسعون وراء أهدافهم الخاصَّة في دائرة الفرد واستغفالهم وتقييدهم إياه**»[2].

إنّ عجز الإنسان ليس منافياً لحريَّته، فعدم قدرة شخصٍ ما على القفز إلى الأعلى، أو عجزه بسبب العمى عن القراءة، وكذلك عدم استطاعة الجميع فهم فلسفة **هيغل**، ليس مؤشّراً على عدم الحرّية، فعندما نقول: إنّ إنساناً ليس حرَّاً، فهذا معناه أنّ شخصاً آخر قد حال بينه وبين رغباته وآماله.

يهدف اللِّيبراليّون، من الحرّية، إلى تمكّن الفرد من العيش وفق أية طريقةٍ يختارها ويحبُّها، ولا يحقّ لأيّ شخصٍ تهديد رغباته هذه، وعلى حدّ تعبير **آيزايا برلين**: «إنّ الدفاع عن الحرّية عبارةٌ عن هذا الهدف السلبيّ، ألا وهو الحيلولة دون تدخّلات الآخرين، وهذا التهديد الذي تمثله تدخلات الآخرين يهدف إلى تمكين الفرد من حياةٍ لم يخترها عن رغبة قلبيّة، أي أنّ كلّ الطّرق أقفلت بوجهه عدا طريقٍ واحدٍ، وهو أمرٌ مرفوضٌ حتى لو منح ذلك مستقبلاً مشرقاً، بل حتى لو كانت لدى الأفراد الذين يمارسون هذا الأمر نيَّةٌ حسنةٌ وقصدٌ خيّر. والذنب الذي يقع قبال هذه الحقيقة هو في كونه إنساناً

---

(1) برلين، آيزايا، **جهار مقاله درباره آزادي**، ترجمة الدكتور محمد علي موحد، ص.

(2) المصدر نفسه، ص71 و239.

يحقّ له العيش وفق الطريقة التي يريدها، وهذه هي الحرّية التي يقصدها اللّيبراليّون في العصر الحديث منذ زمن **إيراسمس** (بل على حدّ قول بعضهم منذ **أوكام**) وحتى يومنا هذا»[1].

لا شكّ في صحة مبدأ ثبوت الحقّ للإنسان في اختيار نمط حياته وعيشه، لكنْ هناك فرق بين حقّ الإنسان، في الاختيار، في طريق كماله، وبين فعله كلّ ما يحب فعله. فمن وجهة نظر اللّيبراليّين إذا سار الإنسان نحو هدف معين من طرف المصلحين الاجتماعيّين، فإنه سوف يصبح كالشيء معدوم الإرادة. فبالنسبة إلى اللّيبراليّين لا فرق بين أن يسير الإنسان في طريق الكمال أو غيره؛ إذ لا طريق محدّداً للجميع، فعلى كلّ فردٍ اختيار طريقه الخاص. أمّا في الأديان الإلهيّة، فإنّ البشر يمكنهم الوصول إلى الكمال عن طريق صراطٍ مستقيمٍ واحدٍ، لكن لا يجوز إجبارهم على السير في هذا الصراط المستقيم. أي أنّ انتخاب الأمر الكمالي هو مسألة اختياريّة بحتة، بيد أنّه لا بدّ من تأمين الأرضيّات التي تجعل البشر يُقدِمون على اختيار هذا الطريق الذي فيه كمالهم.

أنواع الحرّية

ذكرت للحرِّية أنواع مختلفة أهمّها:

1 ـ **الحرِّية الفلسفيّة**: والمُراد من هذا النوع من الحرِّية هو حرِّية الإرادة والاختيار، أي أنّ الإنسان غير مُجبر على القيام بعمله الخاص. وبعبارة أخرى فإنّ إتيانه بالفعل كتركه له هو أمرٌ إراديّ، وكون الإنسان فاعلاً اختياراً يمثّل أساس الاعتراف بالأنواع الأخرى للحرِّية.

(1) المصدر نفسه، ص5 و244.

2 ـ **الحرِّية الاجتماعيّة**: وهذا النَّوع من الحرِّية يعني إمكانيّة استفادة الإنسان من حقوقه الطبيعيّة والفطريّة بلا أيّ تدخُّلٍ من جانب الآخرين.

3 ـ **الحرِّية الأخلاقيّة**: إنَّ التحرُّر من الهوى والمَيل النفسانيّ يُعبّر عن حرّيةٍ أخلاقيّةٍ، والغاية من هذه الحرّية هي تعلّق إرادة الإنسان بأمور الخير، أي أنه لو تسنَّى له الوصول إلى مرتبةٍ لا يقوم فيها إلّا بالأعمال الخيِّرة وبدافعٍ إلهيّ، فإنّه يكون بذلك قد حاز أعلى مراتب الحرِّية الأخلاقيّة.

ويمكن تقسيم الحرِّيات الفرديّة والاجتماعيّة إلى الأقسام الآتية:

أ ـ الحرِّيات الفكريّة الشَّاملة لحرِّية الاعتقاد، وحرِّية نشر هذا الاعتقاد، وحرّية القلم والمطبوعات، وحريِّة التربية والتعليم.

ب ـ الحرِّيات الفرديّة والشخصيّة الشاملة لحقّ الحياة، وحقّ الدفاع، وحقّ الأمن الشخصيّ، والحرِّية في اختيار المسكن، وحرِّية المرور والتنقُّل وحرِّية المراسلات والمكالمات.

ج ـ الحرِّيات الاقتصاديّة الشَّاملة لحرِّية اختيار العمل، وحقّ الملكيّة الشخصيّة والفرديّة، وحرِّية العمل والاكتساب.

د ـ الحرِّيات السياسيّة، وحقّ المشاركة في الأمور الاجتماعيّة والسياسيّة وحرِّية التجمُّعات واللقاءات.

بيد أنّ بعضاً من المفكّرين الليبراليّين يرون للحرِّية تقسيماً آخر، ومن هؤلاء **آيزايا برلين**، الذي يرى أنّ هناك نوعين منا الحرّيات: الحرّية الإيجابيّة والحرّية السلبيّة.

والمقصود بالحرّية الإيجابيّة أنّ قراءات الإنسان بيده من دون الارتهان والارتباط بأيّ عامل خارجيٍّ، أي أن لا يكون الإنسان آلةً

لفعل الآخرين. أو فلنقل بعبارةٍ أخرى: أن يكون فاعلاً لا مفعولاً. ونواجه، في هذه الحرّية الإيجابية، التَّساؤل الآتي: ما هو منشأ الرقابة أو ضبط الأفراد؟ وبيد من؟ أي من هو الشخص الذي يمكنه إجبار الأفراد على السَّير وفق طرازٍ معيّن في عملهم؟. وبعبارةٍ أخرى: من هو ذاك الشخص الذي يملك الحاكميّة عليَّ؟ وعلى حدّ تعبير **آيزايا برلين،** في تفسير هذا النوع من الحرّية: «من هو الذي يُجري أوامره عليّ؟ من هو ذاك الذي يصمّم ويكون قراره معيّناً لي كيف أكون أو كيف أعمل؟»[1].

أما في الحرّية السلبيّة، فإن التَّركيز بالدَّرجة الأولى يقع على اختيار الفرد نفسه. وهنا يطرح السؤال الآتي: ما هي المساحة التي يملك فيها الأفراد مجالاً حرّاً؟ وبعبارةٍ أخرى: تقع الحرّية السلبيّة في إطار الجواب عن التساؤل الآتي: إلى أيّ حدّ يمكنهم التسلُّط عليّ؟

«لأجل تعيين دائرة الحرّية السلبيّة لشخصٍ ما لا بدَّ، في البداية، من تحديد الأبواب المفتوحة في وجهه؟ وإلى أيّة حدود؟ وإلى أين تُفضي هذه الأبواب؟»[2].

ضرورة الحرّية

ذكر اللّيبراليّون مجموعة من الأدلَّة على ضرورة الحرّية ولزومها، وهي أدلَّةٌ كانت محطّاً للأنظار ومورداً للاهتمام منذ زمن **جون سيتورات مل** وحتى زمن **آيزايا برلين**. وهي عبارة عن:

1 ـ الحرّية جزءٌ من الذات البشريّة، أي أنّ طبيعة الإنسان تنزع

---

(1) المصدر نفسه، ص249.

(2) المصدر نفسه، ص61، **درجستجوى آزادي**، ص181.

نحو الحرّية، وعلى حدّ تعبير **آيزايا برلين**: الحرِّية جوهر الإنسان، وهو ـ أي الإنسان ـ موجودٌ ساعٍ نحوها، وهذا معناه أنَّها من لوازم إنسانيّته.

يضيف **برلين**: «أما بالنسبة إلى الانسان، وفقط في مورده هو، فندّعي أن طبيعته تطلب الحرِّية، وذلك على الرَّغم من أننا نعلم أنه، وعلى امتداد الحياة البشريّة، كانت هناك قلةٌ قليلة من الذين ثاروا من أجل الحرِّية فيما الأغلبيّة الساحقة لم تُبدِ أيّة اندفاعةٍ نحو ذلك»[1].

2 ـ الارتباط ما بين الحرّية وكشف الحقيقة، وهنا يعتقد **جون استيوارت مِل** أنّ الحقيقة تتبلور عن طريق البحث الحر. فإذا كانت هناك وجهات نظرٍ مختلفةٍ؛ وكان في ما بينها نوعٌ من التعارض والتصادم، فإن الوصول إلى الحقيقة يكون بشكلٍ أفضل، وهي قابلةٌ للكشف في الأجواء التي تتواجه فيها الأفكار والنظرّيات. ويمكن للأفراد البحث والتباحث في ما بينهم في فضاءٍ حرّ. أما في المحيط الاستبداديّ. فإنّ التعرّف على كثيرٍ من الحقائق سوف يواجه الكثير من المشكلات والعقبات.

3 ـ إنّ الإبداع والابتكار البشريّ يتبلوّران في ظلّ الحرِّية: وبعبارةٍ أخرى، فإذا لم تكن هناك حرِّيةٌ، فإنّ الشخصيّة المبدعة لن يكون لها ظهور فالعلم والمعرفة ينموان في ظلّ المحيط الحرّ. نعم إنّ بعض الباحثين الغربيّين لا يرون علاقة مباشرة بين الحرّية والإبداع، فهم يذكرون عصر **روسيا القيصرية** كمثالٍ معزّز لمقولتهم؛ حيث تطوّر الأدب ونَمَت الموسيقى

---

(1) المصدر نفسه، ص36.

في هذا الجوّ بشكلٍ لافتٍ، وبرزت في الساحة شخصياتٌ كبيرةٌ ومرموقةٌ. وطبعاً ليس مُراد هؤلاء المحقِّقين نَفْيَ الحرّية، وإنما الإشارة إلى أنّ الإبداع مرتهنٌ بمجموعةٍ من العوامل تُعدّ الحرِّية واحداً منها، فإنّ الكثير من القابليّات والطَّاقات تبقى محتسبةً من دون نموّ أو بروزٍ في المحيط المختنق، فيما تنمو الأفكار والابتكارات وتتنامى في أجواء الحرِّية والمحيط الحرّ.

4 ـ يتحقّق في ظلّ الحرِّية شرف الإنسان وكرامته، ففي المحيط الذي يتمكّن فيه الأفراد من العمل والنَّشاط بحريةٍ من دون أن يمنعهم أحدٌ تظهر كرامة الإنسان وشرفه. أما في الجوّ المختنق الذي تُسلب فيه حرِّية الإنسان، فإنّ الأفراد يشعرون بالحقارة والخسّة. فالشرف الإنساني يصبح عرضةً للضَّرر في مجتمع لا وجود فيه للحرِّيات السياسيّة والاجتماعيّة، وبالضبط في المحيط الاستبداديّ الذي يرى فيه الأفراد أنّ القوى بيد جهاز السلطة الحاكمة وجميع العوامل الأخرى وأنشطتها تقع تحت الرقابة والضبط، تنعدم هويّتهم ويصبحون أذلّاء. إذ إنّ الأفراد في المجتمع الحرّ يشعرون بالأمن والكيان الذاتيّ؛ حيث لا يعدّون مجرّد آلات لتحقيق أهداف الدولة، كما يشاركون في الكثير من الأنشطة والفعاليّات الاجتماعيّة. ومن وجهة نظر **جون ستيورات مل** هناك نوعٌ من المنافاة بين أيّ شكلٍ من أشكال السلطويّة وبين الشَّرف والكرامة الإنسانيَّين.

حدود الحرّية

الحرِّية الفرديّة ليست مطلَقة، أي أنّه لا يمكن القول بوجود حرّيةٍ غير محدودةٍ لأيّ فردٍ من الأفراد، إذ تتعارض حرّيات الأفراد حينئذٍ لتصبح ـ جميعها أو بعضها ـ مهدّدة بالخطر، فحيث هناك ترابط بين

البشر يصبح التفكيك بين الحرّيات الفرديّة ومصالح الآخرين غير سهل أبداً، ففي بعض الموارد تتساوى الحرِّية الفئويّة ونفي الحرّية بل حتى نفي حياة الآخرين.

في بعض الأحيان، تفرض حرِّية بعض الأشخاص تحجيم حرّية أشخاصٍ آخرين، ومن وجهة نظر اللّيبراليّين فإنّ حدّ الحرّية يكمن في عدم مزاحمة الآخرين، وطبقاً لرؤية **جون ستيورات مِل**، فإنّ العدالة تتطلّب تنعّم الأفراد بالحدّ الأقلّ من الحرّية، ومن هنا يجب في بعض الأحيان ـ ولو عن طريق الإجبار ـ منع صيرورة حرّية بعض الأفراد مخلَّةً بالحرِّيات للآخرين.

ومما لا شكّ فيه أنّ حدّ الحرِّية ليس مانعاً لها. وببيانٍ أكثر دقةً: لا يجوز النظر إلى أيّ حدّ لها على أنه مانع لها، فحيث لا يمكن القبول بالحرّية المطلقة، ولا بدّ من القول بوجود حدّ وحدود لحرِّية أيّ شخصٍ، لا يمكننا اعتبار حدّ هذه الحرّية مانعاً لها. فإذا لم نعترف بوجود حدٍّ للحرّية، فإنّ هذا سوف يفسح في المجال ويُهيِّئ الأرضيّة لسوء الاستفادة منها. بل إنّ عدم القول بوجود حدّ ونهاية للحرِّية يُفضي بنفسه إلى الحدّ من حريّة الآخرين. ومن هنا يكون إيجاد المحدوديّة للحرِّية أمراً محكوماً بحكم العقل نفسه كما هو الحال في رفع الموانع من طريق حرِّية الأفراد. في هذا السياق يتحدّث **آيزايا برلين** عن ضرورة تحديد الحرّية فيقول: «تنقلب الحرِّية السلبية أحياناً إلى القول بتساوي حرِّية الشاة والذئب، فإذا لم تتدخّل القوة القاهرة فإنّ الذئاب سوف تقوم بافتراس الأغنام، ومع ذلك لا يجوز أن يُصنّف هذا مانعاً للحرِّية. نعم إنّ الحرّية اللّامحدودة للرأسماليّين تُفضي إلى إفناء حرّية العمال، والحرِّية اللّامحدودة لأصحاب المصانع، أو الآباء والأمهات، تؤدّي إلى استخدام الأولاد في العمل في مناجم الفحم الحجريّ. لا شك في أنه تنبغي

حماية الضعفاء أمام الأقوياء والحدّ من حرِّية الأقوياء على هذا الشكل. ففي كلّ حالةٍ يتحقّق فيها القدر الكافي من الحرِّية الإيجابيّة لا بدّ من الإنقاص من الحرِّية السلبية، أي أنّه يجب أن يكون هناك نوعٌ من التعادل بين هذين الأمرين حتى لا يجري أيّ تحريفٍ للأصول المبرهنة»[1].

من هنا، فإنّ الإشكال الأساسي على **آيزايا برلين** هو ذهابه، من جهةٍ، إلى عدم جواز منع الحرِّية، فيما يقول ـ من جهةٍ أخرى ـ بلزوم حماية الضعفاء أمام الأقوياء، ومن ثمّ تقليص حرِّية هؤلاء الأقوياء.

تتحدّد الحرِّية بارتباطها بالأصول والقِيَم الأخرى، فالعدالة الاجتماعيّة والأمن والنِّظام العام من الأصول التي لا تبتعد عن الحرّية نفسها، وينبغي تحديد الحرِّية عندما تتعارض مع هذه الأمور. كما ينبغي السعي ـ في جو نظامٍ اجتماعي سليم ـ إلى إيقاع التناغم والانسجام بين هذه الأصول وبين الحرِّية، لا تنحيةً أحدهما لمصلحة الآخر. وعلى حدّ قول برلين: «**لا بدّ من تحديد بعض صور الحرِّية حتى يفسح في المجال لبعضها الآخر من الأهداف الإنسانيّة**»[2].

ولا مناص من القول إنّ خلافنا مع اللِّيبراليّين إنما يدور حول هذه الأهداف النِّهائية؛ فهم يرون أنّ الهدف يتمثَّل في الرغبات والميول الإنسانيّة، وعلى أبعد حدٍّ النُظُم والأمن الاجتماعي، فيما نرى نحن أنّ الهدف النهائي للحياة هو الملاك، ونعتقد أن على الحرّية أن تتّخذ معناها ومفهومها في إطار ذلك.

ونشير هنا إلى أنّ بعض اللِّيبراليّين سعوا لدراسة الدوافع التي

(1) جهانبكلو، رامين، **در جستجوى أزادي**، ترجمة: خجسته كيا، ص62.

(2) المصدر نفسه، ص182.

تعمل على منع حرية الآخرين، **فجون ستيوارت مِل** يرى أنّ هناك عوامل ثلاثة توجب تحديد الأفراد لحريات الآخرين هي:

1 ـ فرض الإرادة الخاصّة على الآخرين.

2 ـ إيجاد نوعٍ من الاتّحاد والتوافق إلى حدّ صيرورة المجتمع لوناً واحداً ويداً واحدةً.

3 ـ تصوّر أنّ على الجميع أن يعيشوا حياةً متماثلة ومتشابهةً، أي حياةً واحدةً.

ويرى **مِل** أنّ العامل الثالث هو الوحيد الذي تجب معارضته بدرجةٍ من الدَّرجات، فمن وجهة نظره؛ حيث إنّه لا يمكن العثور على الغاية الحقيقيّة للحياة، لا يجوز أن نطالب الأفراد بالعيش ضمن صيغةٍ واحدة وشكل واحد، إذ حيث إن الإنسان خطّاءٌ ولا يمكنه معرفة الحقيقة، لا يصح توقُّع اتّباع الأفراد كافةً قانوناً واحداً.

الحرّية الليبراليّة: نقدٌ ودراسة

1 ـ إنَّنا لا نُعدّ الحرّية هدفاً، وإنما هي وسيلةٌ لتهيئة الأرضيّة لنموّ الأفراد وتفتّح طاقاتهم، فالحرِّية إنما تحكي عن قيمةٍ من القِيَم إلى جانب القِيَم الأخرى الموجودة. فنحن نعتقد بأنَّه لو جرى تأمين الحرِّيات السياسيّة والاجتماعيّة، فإنّ البشر سوف يظهرون رشداً ونموّاً أكبر حينئذٍ.

وفي الواقع، نحن نريد الحرِّية بهدف تنمية الإبداعات العلميّة من جهة، كما نطلبها لنيل البشر الكمالات السَّامية الإنسانيّة.

أما المفكّرون الليبراليّون فإنهم يطرحون مسألة الحرّية على أساس تأمينها للمنافع الذاتيّة الخاصّة للأفراد، أي أنّه ـ حتى يحصل الأفراد على منافعهم الخاصة ـ لا بدّ من أن يكونوا أحراراً. أمّا نحن فلا نرى

الحرّية تأميناً للمصالح الشخصيّة للأفراد فقط، بل نرى أنّه لو جرى ضبط المصالح الشخصيّة للأفراد والتحكّم بها، فإنّ البشر سوف يصلون بذلك إلى الرُّشد والكمال. وهذا معناه أنّه كما نرى الحرِّية قيمةً من القِيَم، كذلك نرى الكمال الإنساني قيمةً من هذه القِيَم التي تشكّل الحرّية أرضيّة تأمينها أيضاً. وعليه فما تقوله اللِّيبراليّة عن ضرورة الحرّية لكي يتمكَّن الإنسان من الوصول إلى منافعه الخاصة يعبّر عن تقزيم قيمة الإنسان نفسه ومقامه. ففي المذهب الليبراليّ تُربط الحرِّية بقضيّة الشرف والكرامة الإنسانيّة، فيما يفسّر الإنسان نفسه على أساسٍ يفقده الكرامة الذاتيّة... ما هي تلك الكرامة التي ستبقى للإنسان حينما نحصره في إطار إرضاء ميوله ورغباته الخاصة؟!

إذا كانت الحرِّية أساساً وصانعاً للكمال الإنساني فلا بدَّ لها من أن ترتبط بالكرامة الإنسانيّة، فإذا لم نقدّم تفسيراً سليماً للإنسان وحرِّيته فإن كرامته حينئذٍ سوف تصبح بلا معنى..

2 ـ إنّ إثارة مسألة كرامة الإنسان وكماله هنا تضطرُّنا إلى طرح السؤال الآتي: هل تعني الحرّية ـ وفق الرؤية اللِّيبراليّة لها ـ التفلّت والإطلاق؟ أي أن نرى الحرّية في الخلاص من أيّ قيدٍ من القيود، ما يعني الاعتقاد بقابليّة أيّ شيءٍ لأن يكون قيداً ورباطاً للإنسان؟ هل يمكن للإنسان الحصول على حرِّيةٍ مطلَقةٍ؟ عندما يطرح الليبراليّون تفسير الحرِّية على أنّها التحرّر من القيود ماذا يقصدون بالقيود هنا؟ فهل الموانع السياسيّة والاجتماعيّة التي تقفل باب الحياة الإنسانيّة هي وحدها التي تعبّر عن قيدٍ أو لا؟

لا يحصر الليبراليّون القيود بالموانع الاجتماعيّة، فمن وجهة نظرهم تمثّل الاعتقادات الدينيّة للإنسان أيضاً قيداً من تلك القيود.

هنا نقف أمام مجموعة من القضايا هي: هل يمكن أن ينعم

الإنسان بالحرِّية المطلَقة؟ وهل من صلاحه عدم وجود أي قيدٍ أمامه أو أية محدوديّة؟ لقد انتبهت اللِّيبراليّة ـ في أثناء طرحها مسألة التحرُّر الإنساني من كلّ القيود والتَّحديدات ـ إلى أنه إذا أردنا رفع القيود كافة فمن الممكن أن يقع نوعٌ من التعارض بين الميول والرغبات البشريّة؛ الأمر الذي يؤدّي في النهاية إلى وقوع التزاحم والتنافي بين الأفراد أنفسهم. ومن هنا قالت: إنّنا أحرار إلى الحدّ الذي لا تتسبَّب فيه حرِّيتنا بالضرَّر بمصالح الآخرين، أي أنّه لو كان من المقرّر أنّ نملك حرِّية غير محدودةٍ فإن هذا سوف يُفضي إلى التزاحم والمعارضة.

وعلى هذا فاللِّيبراليّون يوافقون على مبدأ لزوم الحرّية وتحديدها عند نقطةٍ معيَّنة، بيد أنّ القضيّة تكمن في ملاك التحديد هذا، فما هو هذا الملاك؟ يجيب اللِّيبراليّون بأنه التزاحم بين الأفراد، فأولئك الذين يثيرون مسألة عدم التزاحم ليسوا في صدد الحديث عن ضبط الرغبات الإنسانيّة الذاتية وتنظيمها، والحال أنّه ما لم ترتفع هذه الرغبات فإنّ التعارض بين الأفراد لن يزول حتماً.

3 ـ لا توجب الحرّية والتحرّر من أيّ شيء الرشد والكمال؛ فالتحرُّر من القِيَم ليس في مصلحة الإنسان، كما أنّ التحرّر من الاعتقادات الصحيحة سوف يسدّ طريق التعالي والتَّسامي أمامه أيضاً. فإذا كانت الحرِّية وسيلةً لنيل الرشد والكمال الإنسانيَّين، فلا بدّ من أن يتركّز البحث في الأمور التي تسهم في إيصال الإنسان إلى ذلك، فإذا ما اقتنع بأنّ أموراً معيَّنةً توصله إلى رشده وكماله فلن يحقّ له بعد ذلك التحرّر منها؛ وذلك للأسباب التي يطالب بالحرِّية من أجلها.

قلنا: إنَّ اللِّيبراليّين يرون الحرِّية ممتدَّةً إلى حيث لا تزاحم بين الأفراد، فإذا ما أوجب شيءٌ ما التزاحم المذكور، فينبغي تنحيته

جانباً، وهذا معناه أن حدّ الحرِّية مختزنٌ في عدم التزاحم والتعارض. أمّا بالنسبة إلينا فإننا نطرح الحرِّية على مستوى أعمق وأرفع، فلا نقيِّدها بالتزاحم فحسب، إذ إنّ المجتمع المثالي من وجهة نظرنا، ليس خصوص ذاك المجتمع الذي لا تعارض ولا تزاحم فيه، فعدم التزاحم شرطٌ لازمٌ، بيد أنّ الحياة الإنسانيّة تنطوي على قيمةٍ أكبر من ذلك.

في هذا الإطار نحن نرى الملاك مرتبطاً بمسألة تعالي الإنسان، بمعنى أن أيّ شيء يسدّ طريق الكمال الإنساني ننظر إليه بوصفه معوّقاً، ومن ثمّ فعلى الإنسان تجنّبه، وذلك على العكس من الأمور التي تساعده للوصول إلى كماله، فلا يجوز اعتبارها قيداً من القيود ومن ثَمّ تنحيتها جانباً.

وعلى سبيل المثال، لو رأى الإنسان أن ما عنده من اعتقاداتٍ صحيحٌ فلا يحقُّ له التخلّي عنه. نعم من وجهة نظر الليبراليّين لا ضرورة تلزم بالاعتقاد بمعتقداتٍ خاصّةٍ حتّى يصل الإنسان إلى مرحلة الحرِّية. ومن هنا ستبقى مسألة الحرَّية في الفكر اللِّيبراليّ قائمةً على مفهوم التحرّر والإطلاق ما لم تجرِ عملية تفسير صحيح للإنسان من جهة، وما لم يُخترق الصمت الذي يلفّ مسألة هدف الخلق وطريق الوصول إليه من جهة أخرى، وما لم يتمّ كسر الحصار القائم على الإنسان بوساطة رغباته الخاصّة.

قلنا: إنّ السقف الأعلى للقيود التي تراها اللِّيبراليّة للحرِّية الإنسانيّة هو مزاحمة الآخرين، وهو أمرٌ منظورٌ إليه في النطاق الداخلي لمجتمعٍ من المجتمعات. فعندما يجري الحديث عن تقييد الحرِّية في مجتمعٍ خاص فإنّ أفراد هذا المجتمع لن يفكّروا إلّا في منافعهم الخاصّة. ولقد شاهدنا على امتداد التاريخ عدم مبالاة الشعوب التي يقوم زعماؤها بظلم الشعوب الأخرى. فلنأخذ مثالاً

الثورة الفرنسيّة؛ ألم يطلق المفكّرون اللِّيبراليّون صرخة الحرِّية هناك فيما أطاح زعماء هذه الأمة الثوريّة بحرّيات أمّةٍ مسلمةٍ، وقاموا باستغلال الملايين من أبناء الشعب الجزائري من دون أن تتحرَّك الأمَّة الفرنسية؟

في الحقيقة عندما تطرح مسألة المصالح الشخصيّة والذاتية فلن يكون لمصالح الآخرين أيّ حضورٍ في الفكر حينئذٍ، بل يمكن في بعض الأحيان القيام بأذيَّة للطرف الآخر من دون أن يشعر بها، ففقط تكون الأذّية بارزةً وظاهرةً وتكون لدى الطرف الآخر قدرةٌ وسلطةٌ تبرز للوجوه المقاومة والرفض والمناهضة.

إذن، فأصالة عدم التزاحم ليست بذاك الأصل المحكوم، وهو ما يدفعنا إلى إدراج هذا الأصل في ذيل مسألة الكمال. ففي هذه الصُّورة فقط يدرك الإنسان حقوق الآخرين ويتوجّه إليها، ويمتنع من ثم عن إيقاع الظلم والجور عليهم. فالإنسان الذي يرى طلب الكمال بالنسبة إليه أصلاً وأساساً سوف يلحظ بشكلٍ مستمرٍّ مسألة ما ينبغي عليه فعله وما ينبغي عليه تجنّبه من أمور تُعدّ مسألة عدم أذيّة الآخرين ومزاحمتهم واحداً منها. إذن لا يهدف من مبدأ عدم مزاحمة الآخرين إلى تحصيل المصالح الخاصة الذاتيّة بل ينظر إليه بوصفه حلقةٍ من حلقات المسير التكاملي البشري.

عندما تطرح اللِّيبراليّة قضيّة مزاحمة الآخرين، فإنَّها تحاول إيجاد نوعٍ من النِّظام الميكانيكيّ في المجتمع، وهذا ما تختلف فيه معها الأديان الإلهيّة؛ حيث تسعى دائماً لتحقيق نظام حيويّ وإنسانيّ في المجتمع، إذ لا ترى هذه الأديان العالَم الإنساني ـ كالعالم الحيوانيّ ـ منحصراً في دائرة السَّعي لاستمراريّة حياته الطبيعيّة.

ومن المفيد القول هنا إنّ قيمة الحياة الإنسانيّة ليست حقيرةً وذليلةً إلى هذا الحدّ، ولذلك فالقضيّة تتمركز حول الكمال الإنساني

بالدَّرجة الأولى، فالإنسان الذي يسعى إلى تحصيل كمالاته قد يفرض الأمر عليه في بعض الأحيان طرح مصالحه الشخصيّة تحت قدميه.

ووفقاً للقراءة اللِّيبراليّة للإنسان قد يكون من المشكل تفسير ظاهرة الإيثار بصورةٍ عقلانية، إذ في هذا المذهب الفلسفيّ ينحصر الإنسان في حدود تمنِّياته ورغباته الذاتيّة فقط.

4 ـ للحرِّية فرعان:

أ ـ الحرِّية من الموانع الخارجيَّة.

بـ الحرِّية من الموانع الدَّاخليَّة.

لقد ركَّزت اللِّيبراليّة نظرها على الحرِّيات السِّياسية والاجتماعيّة الخارجيّة، وذلك على العكس من المذاهب العرفانيّة، كالبوذيّة واليوغا، حيث جرى التركيز على الموانع الداخليّة للحرِّية، وهو ما حصل على صعيد العرفان الإسلاميّ؛ حيث تمّ تسليط الضوء على الأصنام الداخليّة بصورةٍ دائمةٍ.

كن حرّاً أيُّها الصبي
فإلى متى تبقى عبداً للذَّهب والفضَّة

لم يكن لدى المذاهب والاتجاهات العرفانيّة اعتناءٌ معتدٌّ بالحرِّيات الخارجيّة، كما هو الحال بالنسبة إلى الليبراليّة في ما يتعلّق بالحرّيات الداخليّة، فليست الحرّية وفق هذا المذهب الأخير غير التفلّت والتحرّر من القيود الاجتماعيّة.

وإذا أردنا وضع اليد على المعنى الواقعيّ للحرِّية فلا بدَّ من طرحها على الصعيدين الداخليّ والخارجيّ، فالوقائع الخارجيّة تؤكّد أنه لم يجرِ الاعتناء إلّا بالحرِّيات الخارجيّة وتمّ تجاهل الحرِّيات

الداخليّة، فإنَّ هذا من شأنه أن يفضي إلى عدم تحقُّق الحرِّيات الخارجيّة نفسها أيضاً.

والحقيقة أنّ الكثير من المفكِّرين والباحثين سجّلوا هذه الملاحظة على المذهب اللِّيبراليّ؛ فبيَّنوا أنَّه أخفق في الوصول إلى أهدافه، بل لقد وُفّق الكثير منهم لتحليل هذه الحقيقة، فإذا لم تتحقّق أفكار **جون ستيورات مِل ولوك وبنتام وروسو وولتر** إلخ... فإنّ مرجع ذلك إلى عدم أخذ الحرِّيات الداخليّة بعين الاعتبار، بل إنّ الكثير من مفكّري هذه المدرسة لم يتمكّنوا أصلاً من طرح الحرِّية الدّاخليّة؛ ذلك أنّ مبانيهم، في ما يتعلّق بقراءة الظّاهرة الإنسانيّة، لا تنسجم مع هذا النوع من الحرِّية. فنظراً لاقتصار الطَّرح الليبراليّ على التمنِّيات الذَّاتية للإنسان واعتماده، في فلسفته الأخلاقيّة، على النفعيّة والربح، غدا ملاك الحسن والقبح في الأفعال الأخلاقيّة عنده هو المصلحة والربح لدى الأفراد. من حيث ذلك كلِّه، لن يبقى في هذا المذهب مجالٌ للتَّحرّر من الأصنام الباطنيّة.

في هذا الإطار لا بدَّ من الانتباه إلى أنّ مقصدونا من الحرِّية الداخليّة هو ضبط النفس والتحكّم بها لا إنكارها، فالإشكاليّة الأساسيّة التي تعاني منها الاتجاهات العرفانيّة تكمن في قتل النفس وسحقها لا في ضبطها والتحكّم فيها، فعدم إطلاق العنان للفرد يمثّل المسألة الأكثر أهمِّيةً في الحرِّية الباطنيّة.

لا ريب في أنّ الحرِّية الدَّاخلية تكمل الحرِّيات الاجتماعيّة، ومع الأسف الشديد فإنّ المذاهب العرفانيّة طرحت الحرِّية الباطنيّة بصورةٍ قابلةٍ للجمع حتى مع أكثر أنواع الاستبداد السياسيّ بشاعةً وقبحاً. وكذلك الحال في المذهب النفساني، فبالرغم من أنّه عرفاني يتكلّم عن الحرّيات الباطنيّة، لكنه يطرحها بحيث لا يتمّ تعارض بينها وبين الحرِّيات الخارجية.

5 ـ قلنا: إنّ اللِّيبراليّة لم تقتصر في طرحها على العقبات الاجتماعيّة، بل إنّها تعدَّت ذلك إلى الحديث عن الحرّية في مقابل أيّ شيء، بحيث يمكن في ضوء ذلك تحصيل انطباع عن تقييد أيّ شيء للإنسان، فالاعتقاد بالدِّين يمكن أن يكون كذلك، من هنا يلزم تحرير الذات حتى من المعتقدات الدينيّة. ومن وجهة نظر هؤلاء، يمكن القبول بضرورة الدِّين في نطاق الحدود الفرديّة والشخصيّة للإنسان، فبالنسبة إليهم هناك الحرِّية من الوحي نفسه، وهم عندما يبحثون في مسألة الحقوق يسلّطون كامل نظرهم على الحقوق الطبيعيّة وليس على الحقوق الإلهيّة. فعلى الإنسان نفسه أخذ التّكاليف وتشخيصها ولا ضرورة للالتزام بشيءٍ اسمه الوحي، فتلك الحقوق، الطَّبيعيّة التي ينعم بها الإنسان هي منشأ الواجبات والتّكاليف عنده. وعندما يُثار تساؤلٌ عن كيفيّة معرفة هذه الحقوق، فإنَّهم يجيبون بأنّ العقل الجَمعيّ هو الذي يقوم بذلك. فبإمكان البشر ـ ومن خلال عقولهم ـ التعرُّف على مجموعة الحقوق التي تتعلَّق بالحياة الإنسانيّة، ومن ثمّ العمل وفقاً لها. وعليه فالعقل الجَمعيّ لا يقع في مجال الاعتقاد بالوحي عند هؤلاء وإنما بديلاً منه، بل لم يقصر اللِّيبراليّون مخالفتهم على الوحي فقط وإنّما تعدّوه إلى معارضة كل أمر مقدّس. فعبارة: «فليكن عندك جرأة المعرفة» تحمل معنى نفي القداسة وإقصائها عن أيّ شيء واقعيّ، بمعنى عدم تلقّي البشر أيّ شيء على أنه أمرٌ مقدَّسٌ، وبالتالي عدم منحهم الاعتبار لما هو فوق عقولهم وتفكيرهم. فنفي القداسة ليس منحصراً بأفكار **أرسطو** وزعماء الكنيسة بل إنّه يعمّ أيضاً كلّ نوع من أنواع المعتقدات الدِّينية.

أمّا من وجهة نظرنا، فلا بدَّ من حمل منظار القداسة لقراءة أيّة حقيقةٍ تأخذ بالإنسان نحو الكمال، فأيّ شيءٍ يوصل الإنسان إلى كماله الواقعيّ ينبغي منحه القيمة في المنظار البشريّ، ومن ثمّ السعي إلى الدفاع عنه. وهنا نسأل: ألا ترى اللّيبراليّة الحرِّية ـ بالصورة التي تحملها عنها ـ قيمةً من القِيَم؟ أليست لها قداسةٌ في نظر أنصار هذا المذهب الفلسفيّ والفكريّ؟ أليست مقولة **ولتر**: «إنني حاضر لتقديم نفسي لكي يتمكّن الآخر من الكلام والتعبير بحرية» دليلاً واضحاً على تلقّيه الحرّية بوصفها أمراً مقدَّساً؟ إنه بالتأكيد كذلك! إذن فلماذا ننظر إلى الحرّية على أنها أمرٌ مقدسٌ فيما نزدري قداسة الحقوق الأخرى؟! وهو ما يحصل في المذهب اللّيبراليّ؛ حيث القداسة للحرّية من جهةٍ والمناهضة والمحاربة لقداسة سلسلةٍ من الحقائق الإلهيّة من جهةٍ أخرى.

يرى **كارل بوبر** ـ أحد المفكّرين اللّيبراليّين ـ أنّ على الإنسان القبول بمعتقداته وقناعاته بعيداً عن النزعة الجزميّة والدوغمائيّة في الفكر وبصورة قابلةٍ للاختبار، أي أنّ عليه القبول بهذه المعتقدات من طريق الاستدلال والبرهان. بيد أنّنا نسأل: ما هي المشكلة في نظرته إلى هذه المعتقدات نظرة تقديس بعد قبوله إيَّاها، ومن ثَمَّ الالتزام بها؟ من وجهة نظر **بوبر**، يمكن أن يأتي يوم تبطل فيه معتقدات الإنسان كما هو الحال في النَّظريّات العلميّة التي يثبت بطلانها على أثر شواهد جديدة، ما يؤدّي إلى عدم تلقّي أيّ نظريّة بشكل قاطع. فإذا بنينا على أن الإنسان ملزمٌ بالتعامل مع قناعاته على هذا الشكل، فإنّ نتائج سيِّئة سوف تبرز على هذا الصعيد، ذلك أنّ الشكّ سوف يسري إلى الاعتقادات البشرية. وحيث إنّ هناك فارقاً بين المعتقدات الإنسانيّة والنظريّات العمليّة ـ إذ يعيش الأفراد بوساطة هذه المعتقدات ـ فلَنَ يوافق الإنسان على معتقداتٍ قابلةٍ

للبطلان. وهنا يُطرح التساؤل: هل إنّ الإنسان نازعٌ لمعرفة من أيّ جاء؟ وإلى أين يذهب؟ وماذا عليه أن يفعل؟ وهل لعالم الوجود معنى أو لا؟ والجواب عن هذه التساؤل لا بدَّ من أن يكون قطعيّاً غير قابلٍ للبطلان بالنسبة إليه، وإذا ما وافق ـ عن دليل وبرهان ـ على أجوبة هذه الأسئلة وكلّ ما هو مرتبط برؤيته الكونية، فإنه لا محالة سوف يمنحها القداسة حينئذٍ.

6 ـ يعتقد عامّة اللِّيبراليّين بضرورة ضبط السلوك الفرديّ في إطار الصَّالح الاجتماعي العام؛ أي أنّ الفرد يبقى حرّاً إلى حدّ عدم إضراره بالآخرين أو بالمصالح العامّة للمجتمع؛ وهذا معناه، بعبارة أخرى، القول بوجود تمايزٍ بين السلوك الخاص للفرد وبين السلوك المرتبط بالآخرين، والسؤال المهم هنا يتمحور حول الحدّ الفاصل بين هذين النوعين في حياة الفرد؟ وهنا يرى المفكّرون اللِّيبراليّون أنّه من غير السهل وضع الحدود الفاصلة بين السلوكين: الخاص والعام للأفراد: ويطرح **جون ستيورات مِل** ـ أثناء بحثه عن الحرّية ـ وجهة نظرٍ جماعةٍ تقول: إنّ كلّ أعمال الإنسان وتصرّفاته وسلوكه يمكنها بشكلٍ أو بآخر أن تترك تأثيراً على الآخرين، ويذكر هؤلاء مجموعةً من الأدلَّة على ذلك:

أ ـ بالرُّغم من أنّ أموال الفرد وممتلكاته متعلِّقةٌ به وحده إلّا أنَّ أيّ تلف أو ضرر يرد عليها من قبله يعدّ إضراراً بكلّ الأفراد الذين يمكنهم الاستفادة منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وكذلك الحال لو أضرّ شخصٌ ما بقواه الجسمانيّة أو العقلانيّة فإنّ هذا يعدُّ إضراراً بأولئك الذين كان بإمكانهم الانتفاع بهذه الطاقات منه في سبيل سعادتهم، كما هو الحال بالنسبة إليه؛ حيث يؤدِّي عمله هذا إلى حرمان نفسه

من أدوات خدمة أبناء نوعه، وكذلك يتسبّب بإشغال الآخرين به وتحميلهم مسؤوليّة مساعدته، إذ يضطّرون إلى ذلك.

ب- يُنَمذِج الأفراد أنفسهم للآخرين من خلال المخالفات التي يقومون بها، ومن ثم يوجّهون أضراراً إلى المجتمع نفسه، وهو ما يدفع في نهاية المطاف إلى ضرورة إصلاح هؤلاء الأفراد الخاطئين نظراً لما يتسبّب به فعلهم هذا من إفساد وإضلال لآخرين حين مشاهدته.

ج - ليس من الجدير بالمجتمع ترك الأفراد الذين لا يليقون بالاستقلال الفرديّ وتجاهلهم، فإذا قبلنا بمبدأ رعاية الأطفال الصِّغار - نظراً لعدم رشدهم - فلماذا لا نوافق على ثبوت هذا المبدأ الاجتماعيّ في حقّ أولئك الذين لا يقدرون على إدارة أمور حياتهم بصورة صحيحة؟!

ويقتنع **جون ستيورات مِل**، وفقاً لهذه الأدلّة المتقدّمة، بأن الكثير من أعمال الأفراد الشخصية تترك أثراً ليس في مشاعر أقربائهم والمقرّبين منهم فحسب بل في المجتمع كلّه وفي مصالحه العامّة. ومثالاً على ذلك، المدمن على تناول الكحول - وهذا أمرٌ شخصيّ - إذ من الممكن أن لا يكون قادراً على سداد ديونه أو تأمين مصاريف حياة أفراد أسرته أو وسائل التربية والتعليم لأبنائه. فمن وجهة نظر **مِل** لا بدَّ من تنفيذ العقوبات العادلة بحقّ هذا الفرد، وهذه العقوبات منبعثةٌ - لا محالة - من نقضه لتعهّداته أمام الناس أو أفراد عائلته لا من حيث التبذير والإسراف.

«وبشكلٍ عام، فكلَّما حصل هناك قصورٌ من ذاك الشخص في أداء وظيفته أمام مشاعر الآخرين ومنافعهم من دون أن يكون الباعث على ذلك تقدُّم وظيفةٍ مهمّةٍ على هذه الوظيفة، فينبغي القيام بتأديب أخلاقي له، ليس مقابل السبب الذي دفعه إلى هذا التقصير وإنما

مقابل هذا التقصير نفسه وعدم أداء الوظيفة... ليس لنا الحقّ في معاقبة ذاك الشخص على مجرّد الإدمان، لكننا نعاقبه إذا ما كان شرطيّاً يتناول الكحول، من حيث تقصيره في أداء وظيفته، ولا بد من ذلك. وبعبارة مختصرة: في كلِّ حالة يكون فيها الفرد، أو المجتمع، في معرض الضَّرر الواضح الظاهر، أو في معرض خطر احتماليّ لهذا الضَّرر، فإنّ المسألة حينئذٍ تخرج عن دائرة الحرِّية الفرديّة وتندرج في دائرة سلطة القانون أو الأصول الأخلاقيّة»[1].

إنّ المبنى الفكريّ **لجون سيتورات مِل** هو ـ وفق رأي **كارل بوبر** ـ ذاك الأصل الكانتي القائل: إنّ الفرد يعمل وفق منهجه وطريقته الخاصَّين، سواء كانا موجبين لسعادته أم لا، بمعنى أنّه لا يحقّ لأحدٍ التدخُّل في الأمور الشخصيّة للأفراد ما لم تعرّض مصالح الآخرين للخطر.

ومن وجهة نظر **بوبر** لا يحقُّ لأحدٍ ممارسة إجبار الأفراد بحجَّة إرادة الخير لهم، ومثالاً على ذلك الحكومة، فهل يحقّ لها ـ وبهدف حفظ أرواح السائقين ـ إلزام المواطنين باستخدام حزام الأمان؟ وهل يمكن الحديث عن منع تناول السجائر؟ وهل يمكن منع أولئك الذين يتناولون المخدّرات؟ إنّ الجواب عن هذه التساؤلات، وفق المباني الليبراليّة، هو جواب سلبيّ، فالدولة يمكنها فقط التدخّل لمنع هذه الأمور بهدف توفير الحماية لشخصٍ ثالث لا بغية تأمين الخير للأفراد أنفسهم. وحتى المطالبة بالضرائب الماليّة المتعلّقة بالضمان الاجتماعيّ، لا بدّ من أن يوافَق عليها في إطار تأمين الحماية لشخصٍ ثالثٍ لا على أساس ضمان الفرد نفسه.

يطرح **بوبر** رؤيته على الشكل الآتي: «إنّني أوافق على مبدأ **مِل**

---

(1) **رسالة درباره آزادي**، ترجمة: الدكتور جواد شيخ الإسلامي، ص8 ـ 207.

ضمن الصِّيغة الآتية، وهي: إنّ كل إنسانٍ حرٌّ في أن يعيش وفق الطريقة التي يراها، سواءٌ كان ذلك موجباً لسروره وسعادته أم لا؛ وذلك إلى الحدّ الذي لا يُفضي إلى وقوع الضرر على شخصٍ ثالثٍ، بيد أنّ وظيفة الدولة تتمثَّل في إيجاد حالةٍ من الاطمئنان على هذا الصعيد، بحيث لا يتعرّض المواطنون غير المطَّلعين لأي خطرٍ لا يستطيعون تقييمه والحكم عليه»[1].

ويجدر القول هنا إنّ أصالة الفرد اكتسبت قداسةً خاصةً في المذهب اللِّيبراليّ إلى حدّ عدم قبول اللِّيبراليّين مطلقاً بأيّ تدخّلٍ من جانب الآخرين في شؤون الفرد حتّى لو كان ذلك متَّصلاً بمصلحته. وهنا - كما في الموارد المتقدّمة - يواجه هؤلاء مشكلاتٍ جدّيةٍ يسعون للتفلُّت من قبضتها والفرار منها.

في ضوء ذلك، لا يمكن تشخيص الحدّ المميِّز بين السُّلوك الخاص للفرد والسُّلوك الذي يترك أثراً على الآخرين من خلال القانون فقط، وإنّ الالتزام بالأوامر الإلهيّة والأخلاق الإنسانيّة السامية يملك تأثيراً بالغاً أكثر من القوانين البشريّة. فالإنسان الملتزم بالوحي لا يتناول الكحول والمُسْكِرات، ولا يلعب القمار، ويتجنّب الدّعة المفرطة وخيانة الأمانات، ولا يتعرَّض لحرمة الحياة الخاصّة للأفراد الآخرين...؛ وهو لا يقوم بهذه الأعمال من منطلق التزامه وبُغية الوصول إلى كماله من خلال ذلك. وفي هذه الحالة سيكون عدم إيقاع الضرر على الآخرين من نتائج أعماله هذه وآثارها، وهنا تكمن أيضاً إشكاليَّةٌ أساسيةٌ في نظريّات الليبراليّين في مجال معرفة الإنسان.

7 - إنّ العقل والوعي يمثّلان أرضيّة الحرّية، فالإنسان الأكثر علماً

---

(1) كارل بوبر، **درس اين قرن**، ترجمة الدكتور هلي بابا، ص130.

ووعياً هو بالطبع أكثر قدرةً على الاختيار، كما أنّ الإنسان الذي يملك معرفةً أكثر يكون أقدر على الانتخاب الصحيح، ذلك أن اختيار العمل ليس أمراً سهلاً. وعلى حدّ تعبير **آيزايا برلين**: «كلّما ازدادت معرفتنا أكثر تمكَّنا من الخلاص من عبء الاختيار الأفضل، كما أننا سنعذر الآخرين نظراً لعدم قدرتهم على أن يكونوا غير ذلك، بل إنّنا بذلك سوف نمنح أنفسنا العذر أيضاً، ففي العصور التي كانت الاختيارات فيها مؤسفةً وغريبةً لم يكن الالتزام بالعقيدة ليبقي مجالاً للسلم والتصالح، ما جعل التصادم أمراً غير قابلٍ للاحتراز، وتعاليمٌ من هذا القبيل كانت تمنح الإنسان الراحة بشكلٍ كبيرٍ جدّاً»[1].

في سياق متّصل، أطلق **أبيقور** مقولة: العلم موجب للحرِّية، ومُرادُه منها أن الحرِّية تؤدّي إلى رفع المخاوف والآمال الفارغة للإنسان. وقد ذهب بعض المفكِّرين اللِّيبراليّين إلى أنّه لو تمّت إدارة المجتمع بطريقةٍ عقلانيَّةٍ، فإنّ الأفراد ذوي الميول والمصالح لن يتمكّنوا من ممارسة التسلّط والسيطرة على الآخرين، وإذا ما تمّت للعقل الحاكميّة والسلطة على العالم فإنه لن تكون هناك حاجةٌ للممارسات القاهرة الظالمة. ومن ثم لن يقوم الأفراد بتجاوز حرِّيات بعضهم بعضاً. والمشكلة التي وقعت فيها اللِّيبراليّة هي في اتكائها على العقل وحده، فعلى الرغم من كون العقل مرشداً وهادياً، لكن البشر لا يقومون دائماً بتوظيفاتٍ صحيحةٍ له. وبعبارةٍ أخرى: ليس العقل وحده هو الذي يقوم بدور تعيين نوع الاختيارات الإنسانيّة، فالاختيار مرتبطٌ بالذات، ومن يملك ذاتاً عاديّةً فسوف يستفيد من

(1) **جهار مقاله درباره آزادي**، ص184.

الحرِّية بدرجةٍ معيَّنةٍ. بيد أنّ من يملك ذاتاً أخرى سوف يقوم بتوظيفها بشكلٍ آخر، وفي الحالة التي يحرز فيها الماهيّة الحقيقيّة فقط، سوف يلتزم بذلك من خلال تشخيص الخير والشر. وزمام الاختيارات الإنسانيّة هو بيد النفس البشريّة أكثر منه بيد العقل نفسه؛ فكلّما أبدت هذه النفس رشداً ونموّاً أكبر نجحت في التوصُّل إلى الاختيار الأنجع.

التَّسامح والتَّساهل

الأصل والمبنى الثاني من أصول الليبراليّة ومبانيها هو التَّسامح والتَّساهل، فمن وجهة نظر الفلاسفة اللِّيبراليّين لا بدَّ للإنسان من أن يبدي تسامحاً وتساهلاً إزاء آراء الآخرين ومعتقداتهم.

ويعني التَّسامح تحمّل العقيدة أو الفكر أو السلوك الخاطئ وغير المستساغ، فإذا ما حمل الإنسان انطباعاً سلبيّاً عن عقيدةٍ أو عن سلوكٍ فرديّ ما، وكان يشعر نحوه بنوعٍ من النّفور والاشمئزاز، وفي الوقت نفسه يبدي إزاءه تحمّلاً وصبراً، فإنّ فعله هذا تعبيرٌ عن تساهلٍ وتسامحٍ من قبله. بيد أنّ هذا التّسامح أمام عقيدةٍ معيّنةٍ أو سلوكٍ ما لا يعني نوعاً من اللّامبالاة إزاءه، وإنَّما يقوم بتحمّله مضطراً بالرغم من اعتراضه عليه. فمن الممكن أن تكون لدى الإنسان المتساهل والمتسامح قدرة قمع العقائد والتَّصرُّفات المخالفة له وسحقها، لكنه مع ذلك يمارس نوعاً من المداراة معها.

ويمكن القول إنّ التَّسامح، في بعض الأحيان، يعني تحمّل سماع عقائد الآخرين ودراستها، فيما يعني في بعض الأحيان الأخرى اللّامبالاة إزاء النشر والتعبير عن العقائد المتنوِّعة، وبالتالي إعطاء الحقّ لأيّ شخصٍ للعمل وفق ما يراه ويعتقده وعدم مزاحمة أحدٍ له.

أدلّة التّسامح والتّساهل

لقد بيَّن المناصرون للتّساهل والتّسامح ـ ومن منطلقاتٍ متنوعةٍ ـ ضرورة هذا المبدأ، ففيما طرحه بعضهم من منظارٍ فلسفيٍّ، أثاره آخرون من منطلقٍ دينيٍّ، وأطلّ عليه فريقٌ ثالثٍ من زاويةٍ سياسيَّةٍ.

1 ـ يدّعي أولئك الذين قرَّروا مبدأ التّسامح والتّساهل، من منظارٍ فلسفيّ وأبستمولوجيّ معرفيّ، أنّ الحقيقة غير قابلةٍ للعثور عليها؛ ذلك أنّ العقل البشريّ يقع في الخطأ، ما يعني نفي اليقين المطلَق. ومن هنا لا بدّ من إبداء نوعٍ من التّسامح مع أفكار الآخرين ومعتقداتهم، وهذا ما يجعلُ من الصالح منح الأفكار المختلفة حقّ البيان والتعبير وإبداء الرأي؛ إذ إنّ البحث والحوار اللذين يسبقان ممارسات الإجبار والقهر والفرض يؤدّيان إلى كشف الحقيقة.

2 ـ من ناحيةٍ دينيةٍ، يؤدّي فرض العقيدة إلى بروز ظاهرة النّفاق بين الأفراد، وهذا ما يخالف الأهداف السامية للدّين، ففي الدّين تقوم الأمور على عدم الرّياء والنفاق لا على التظاهر والخداع للناس. فالإيمان ذو جذورٍ قلبيةٍ فيما التَّظاهر بعقيدةٍ معيَّنة يُفضي إلى شيوع الرِّياء وظاهرة النفاق. والهدف الدينيّ ـ وهو عبارةٌ عن الإيمان الحقيقيّ الواقعيّ ـ إنما يحصل عن طريق رفع العنف وإبداء التّسامح.

3 ـ من المنظار السياسيّ يعدًّ فرض عقيدةٍ واحدةٍ على المجتمع ذا تكلفةٍ أكبر، فإذا ما قرَّرنا إجبار الأفراد على الأخذ بعقيدةٍ معيّنةٍ، فإنّ هذا سوف يضع المجتمع أمام مشكلات كثيرة جدّاً، فضلاً عن أنّ المجتمع ذو مصالح متنوّعة ينبغي أن تتقاطع على أساس نوع من الانسجام لا على أساس غَلَبة

طرفٍ على آخر، فأساس التَّسامح مبنٍ على مبدأ مشروعيّة كلّ مصالح عموم الأفراد.

في هذا الإطار، هناك بعض المفكّرين الغربيِّين يمكن اعتبار آرائهم، في مجال التّسامح والتَّساهل، جديرةً بالبحث والمطالعة[1] **فسبينوزا**، مثلاً، يرى أن القانون الطبيعيّ يقضي بثبوت الحقّ لكلّ إنسان في القيام بما يراه على أساس عقله صلاحاً. فللعقل قدرةٌ على تشخيص مصالح الأفراد، ولا يمكن ضبط تفكير أيّ فرد منهم، ولكلّ إنسان الحقّ في التفكير والتعقّل، وعلى الآخرين الاعتراف بهذا الحقّ له، إذ إنّ فرض العقيدة أمرٌ غير معقول. ومن هنا يكون عدم التَّساهل مخالفاً للعقل.

بدوره، يدافع **جان بدن** عن التَّسامح والتّساهل في دائرة الاعتقادات الدِّينية، فمن وجهة نظره يمثّل الدِّين الوسيلة لحفظ السياسيّ، وعلى مناصري المذاهب المختلفة اتّباع منهج المداراة في علاقتهم في ما بينهم. وإذا ما أراد شخصٌ ما جذب الآخرين إلى مذهبه، فإنّ عليه اتّباع منهج عرض النماذج الأخلاقيّة عمليّاً والقيام بالأعمال المنسجمة والحسنة.

أمّا **جون لوك** فيذهب إلى أن الإيمان القلبيّ بالله تعالى هو أساس الدين، ويؤكّد أنّ مثل هذا الإيمان غير قابلٍ للفرض على الآخرين، فهدف الدين هو استقامة أرواح البشر، وهو هدفٌ ينبغي أن يقوم على أساسٍ من الإقناع لا على أساس الإلزام، لأن فرض عقيدةٍ على شخصٍ ما سوف يسهم في نشر ظاهرة الرِّياء والنِّفاق في المجتمع.

---

(1) أنظر تفصيل هذه الآراء في كتاب **دولت عقل**، الدكتور جسين بشيرية، ص74 ـ 85.

ومن وجهة نظر **لوك**، أيضاً، لا يجوز للدولة التدخّل في أيّ أمر يتعلّق بإيمان الناس وعقيدتهم، فلا يحقّ لأيّ شخص ـ بادعاء معرفة الحقيقة ـ فرض العقائد على الآخرين، بيد أنّ **لوك** لا يعترف بالتَّسامح والتَّساهل إزاء نشر الإلحاد والترويج للأمور غير الأخلاقيّة، أو الإسهام في نشر العقائد المهدّدة للأمن وبقاء المجتمع، ويرى بعض المحقّقين أن تساهله الدينيّ نابعٌ من عدم يقينيّته في ما يخصّ الحقيقة المطلَقة.

من جهته، يعتقد **بير بيل** ـ وهو كاتب بروتستاني المذهب، دوّن سنة 1686م رسالةً تحت عنوان: **«حول التَّساهل العام»، أنه لا** يمكن إجبار الأفراد على اعتناق عقيدةٍ معيَّنةٍ، ذلك أن هذا الفعل مضادٌّ لحكم العقل، كما يؤدّي إلى دفع الأفراد أنفسهم إلى ممارسة الرِّياء والنِّفاق.

لكن العقل عند **بيل** غير قادر على التوصّل إلى اليقين على الرغم من كونه ـ في مجال معرفة الحقيقة ـ أسمى وأفضل من الإيمان. ومن هنا لا بدّ من إبداء التَّساهل في ما يرتبط بآراء الآخرين ومعتقداتهم. وفي الواقع، فالنقص الذاتي للعقل البشريّ، وعدم قدرته على التوصّل إلى القطع واليقين، يفرضان الأخذ بمبدأ التَّساهل والتَّسامح، ووفق نظرته لا يحقّ لأيَّة فرقةٍ من الفرق المسيحيّة ادّعاء اليقين المطلَق المتعلِّق بحقّانية معتقداتها. بل ينبغي لها احترام الاعتقادات الدينيّة لأيّ شخصٍ من الأشخاص، واعتباره باحثاً وسائراً نحو الحقيقة المطلَقة. لكن **بيل** لا يبدي تساهلاً أو تسامحاً في ما يرتبط بظاهرة الإلحاد.

وهكذا الحال لدى **جون ستيورات مِل**؛ حيث كان يعتقد هو الآخر بمبدأ التَّساهل والتَّسامح، فمن وجهة نظره تفرض الأدلَّة التي عرضها لإثبات مبدأ الحرّية ـ من قبيل الكرامة الإنسانيّة والإبداع

الفكريّ والأساليب المختلفة للحياة والعيش ـ القبول بمبدأ التساهل أيضاً. لكنه هو يرفض التساهل أمام الأعمال الموجبة لأذيّة الآخرين، ويرى أنّ بإمكان الدين والدولة القيام بتحديد نطاق التَّساهل والتَّسامح. أمّا في يتعلّق بالتَّصرفات غير الأخلاقيّة التي تُلحق الضرر بفاعلها فقط لا بالآخرين، فإنّه يرى ضرورة استخدام أسلوب ترغيب الفاعل في تركها، لا ممارسة منع له من الإقدام عليها من طريق الإجبار. وهو على قناعة بعدم جواز بناء الأفراد على أساس مفهوم الجبر لكي ينتخبوا في حياتهم نمطاً واحداً للعيش.

عدم التَّساهل

في نطاق آخر قدَّم المعارضون لمبدأ عدم التساهل أدلّة على وجهة نظرهم يمكن عرضها على الشكل الآتي:

أ ـ من النَّاحية السياسيّة يؤدّي عدم التساهل إلى وحدة المعتقدات التي يحملها الأفراد وتساويها؛ وهو ما يدفع إلى حفظ الأمن في المجتمع.

ب ـ أمّا من النَّاحية الدِّينيّة فإن محق العقائد السيّئة والمضرّة وقمعها، يفضي إلى الحيلولة دون نموّها وانتشارها، وما لم تتم تنحية العقائد السيئة هذه، فإنّ السطحيِّين من المتديِّنين سوف يقعون فريسة الخداع وعدم الإيمان. وبعبارةٍ أخرى: لا تصحّ لنا ممارسة التَّساهل إذا ما أردنا حفظ عقائد الأفراد.

ج ـ لا يملك الأفراد جميعهم قدرة التعرُّف على الحقيقة من وجهة نظرٍ معرفيةٍ، ومن هنا لا بدَّ لجبر ضعفهم الاستدلاليّ هذا من إعمال القوّة والإجبار، وترك المخالفين المتورّطين بالذنوب إنما هو ظلم لهم أنفسهم.

في هذا المجال يرى **فيتز جيمز استفان** في عدم التَّساهل عاملاً ضرورياً لحفظ الفرد والجماعة، فمن وجهة نظره تترك الأعمال الفردية كافة تأثيراً على حياة الأفراد في المجتمع بشكلٍ من الأشكال. ومن هنا لا يمكن التساهل إزاء أيّ عمل يقوم به أيّ فردٍ من الأفراد. كذلك يرى أن الأفراد غير مؤهّلين لتحكيم الأصول الأخلاقيّة في سلوكهم، لذا كان لزاماً فرض هذه الأصول عليهم. بل إنّ التنوّع في أنماط الحياة المختلفة ليس شيئاً مناسباً دائماً، ويجب في بعض الأحيان إلغاء بعض أنماط العيش كطريقة العُصاة والمذنبين. وعلى حد زعم **استفان** فإنّ احترام المعتقدات المختلفة يفضي دائماً إلى إضعاف المجتمع. ومن هنا كان عدم التَّساهل أمام سلوك الأفراد أمراً مساعداً على رشدهم وهدايتهم.

هل التساهل مطلَقٌ؟

يرى أكثر المفكّرين أنّ التساهل نسبيٌّ لا مطلَقٌ، فهم لا يقبلون من ناحية معرفيَّة وقِيَميَّة بالتَّساهل المطلَق، فإذا ما صدقت نظريةٌ ما فإنها لا تبدي تسامحاً أمام نقيضها. وعلى سبيل المثال، لا نرى شخصاً يتساهل ويتسامح اليوم بالنسبة إلى نظريات **بطليموس ونيوتن** في ما يتعلّق بعالم الخلق. وهكذا الحال على صعيد القِيَم والمُثُل لا نجد من يتساهل مع الجهل والظلم وعدم الرحمة. بل حتى المناصرين للتَّساهل والتَّسامح يعتقدون أنّه إذا ما أراد أشخاص أن يقوموا بعملٍ ما، أو يظهروا عقيدة ما تؤدّي إلى أذيّة الآخرين، فلا يجوز التَّساهل والتسامح معهم.

جون لوك المؤيّد لمبدأ التَّسامح يدافع عن عدم التَّسامح في مجموعة حالات هي:

أ - التَّرويج لمعتقداتٍ وأصولٍ تهدّد بنسف المجتمع نفسه.

ب ـ التَّرويج للإلحاد.

ج ـ التصرّفات التي تهدف إلى تدمير الدَّولة أو التصرّف في أموال الآخرين.

د ـ إطاعة أفراد من أمةٍ ما للحكَّام الخارجيين[1].

بير ميل يرى أنّه لا تسامح مع الإلحاد، وهكذا الحال لدى **جون ستيورات مِل**، فقد كان يذهب إلى رفض التَّسامح والتَّساهل مع الأشخاص الذين يهدّدون حرّيات الآخرين، كما آمن بقدرة الدين والدولة على إيجاد نوعٍ من ضوابط التَّساهل.

هل التَّساهل هدف؟

هنا يطرح السؤال الآتي نفسه: هل التساهل هدفٌ أو وسيلةٌ؟ إذا كان المفكّرون يرون في التَّسامح والتَّساهل وسيلةً لنيل الحقيقة والحرّية والمساواة والعدالة، فإنّ الشخص الوحيد الذي كان يراه هدفاً هو **هيربرت ماركوزه**. فقد كان يعتبر أن التسامح هدفٌ تماماً كما هي الحال مع القِيَم الأخرى، أي أنَّه نظير الحرِّية والعدالة، وهو ما يعني صيرورته مطلَقاً لا نسبيّاً. أي أنّه لا بدَّ من إبداء التساهل والتسامح في مقابل أيّ شيء من الأشياء. فيجب ـ مثلاً ـ أن يكون تعاملنا مع نظريةٍ علميةٍ خاطئةٍ تعاملاً قائماً على التَّساهل وعدم نفيها بشكلٍ مطلق. وهذا أمر لا يمكن القبول به عندما نهدف إلى السير في طريق كشف الحقيقة. وهكذا الحال على هذا الأساس بالنسبة إلى القِيَم وما يناقضها؛ حيث يجب أن يكون موقفنا من الاثنين واحداً، ومن ثم فلا يجوز أن تكون لدينا أيّة حساسيةٍ ممَّا يناقض القِيَم ويعارضها.

---

(1) المصدر نفسه، ص79.

مباني التَّساهل والتَّسامح

تكمن أُسس التَّساهل ومبانيه في اللِّيبراليّة المعرفيّة ونظريّاتها عن الإنسان أيضاً، فمن ناحيةٍ معرفيَّةٍ تُعدُّ محدوديّة العقل وقابليّته للخطأ أساس التَسامح والتَّساهل، فحيث لا يمكن للعقل الوصول إلى الحقيقة، أي لا يستطيع تحديد صحة أفكاره وعقائده وصوابها، فلن يمكن له إظهار أيّة حساسيةٍ تجاهها، وإنما يُطالب بسلوك منهج التَّساهل إزاء عقائد الآخرين وأفكارهم.

وجدير بالقول إنّ الحالة الطبيعيّة تقضي أن يرى الإنسان بطلان معتقدات الآخرين، ومن ثمّ نفيها، إذا ما حاز اليقين بحقّانية معتقداته. لكن اللِّيبراليّ - حيث لا يؤمن بصحّة معتقداته على نحو اليقين والجزم ويرى عقائد الآخرين، كعقائده، نسبيةً - هو ملزمٌ بإبداء التساهل إزاء كلّ العقائد والأفكار المتنوّعة الأخرى.

وفي الواقع، فإنّ هذا الأصل يُعدّ واحداً من مباني التَّساهل والتَّسامح في الغرب، أي أنّه لا مجال لإصدار الحكم في الأمور العقلانيّة وكذلك الأخلاقيّة، بمعنى عدم إمكانيّة الحديث عن يقين لا في عالم الحقيقة ولا في عالم القِيَم. فنحن لا نملك لمعرفة الحقّ والباطل أي ملاكٍ ومعيارٍ لا في دائرة الواقعيّات ولا في مجال القِيَم والأخلاقيّات. وهذا معناه عدم إمكانيّة العمل في نطاق محاكمة الأمور المختلفة لا سيما ما يتعلّق منها بالقِيَم؛ حيث لا يمكن تحديد ما هي القيمة وما هي الأمور المناقضة لها. وهكذا الحال في دائرة المعتقدات؛ حيث لا يوجد أيّ معيار كلّيٍّ ومطلَقٍ يمكن الاعتماد عليه. ومن هنا اتّصفت الاعتقادات بصفة الفرديّة والشخصيّة. ولذلك كان لا بدَّ من النظر إلى معتقدات الأفراد على أساسٍ نفسيٍّ سيكولوجيٍّ لا على أساسٍ معرفيٍّ أيبستمولوجيٍّ، فهذه الاعتقادات مجرّد أمور فردية باطنية لا ضرورة لوجود دعامة عقلانية لها. وعلى

أساس المباني الفكريّة اللِّيبراليّة يجب الحديث عن التعدُّد والتنوُّع الحرّ في عالم النظريّات لا عن صحيح هذه النظريّات وباطلها.

وحيث لا يعترف اللِّيبراليّون بالوحي، تتساوى عندهم قضيّة التَّساهل والتَّسامح بين دائرة العقل والوحي، ولا يرون بينهما فرقاً. فالتَّساهل نظريَّةٌ مرتبطةٌ بدائرة المسائل العلميّة والفلسفيّة، والأشخاص الذين يطرحون التَّساهل في ما يتعلّق بالنظريّات المختلفة بغية الوصول إلى الحقيقة إنما يتكلّمون على أمرٍ حقّ. بيدَّ أنّ الحديث عن التَّسامح في ما يرتبط بالأمور الآتية من قِبل الوحي لا معنى له. لنفرض أننا نملك مقداراً ضئيلاً من المسائل اليقينيّة في العلوم والفلسفة، لكن هذا يرتبط بيقينيَّات الوحي. لقد دفع تحريف الكتاب المقدّس والاختلافات العديدة المتَّصلة بالدِّيانة المسيحيّة العلماء الغربيّين إلى القول بعدم وجود أمورٍ يقينيّة. كما أنّ المواجهات التي نشأت نتيجة التفتيش عن المعتقدات لم تكن بعيدةً عن التأثير في مبدأ التَّساهل والتَّسامح أيضاً.

عندما نقول: إنّه لا مجال للتَّساهل والتَّسامح في ما يرتبط بالحقائق المستمدّة من الوحي، لا نعني فرض الحقيقة على الآخرين بالقوّة، فليس ثمّة تعارض بين الحقَّانية والقبول الاختياريّ بالحقيقة. ومن هنا كان ينبغي تهيئة الأرضيّة المناسبة لاعتراف الآخر بالحقيقة من طريق الأدلَّة العقليّة والوسائل المقنعة، وذلك نظراً لاتصال العقيدة بالعقل والقلب.

المبنى الآخر لمبدأ المداراة والتسامح عند اللِّيبراليّة هو منظومتها النَّظرية الأنتروبولوجيّة. فالرؤية اللِّيبراليّة إلى الإنسان تستبعد مسألة الكمال الإنساني، بحيث أنّ لكلّ إنسان الحقّ في العمل وفق ما يرغب فيه، ومن ثمّ فمسألة العقيدة ليست من لوازم إنسانيَّته. وهذا ما يؤدّي إلى القول: إنّه لا ينبغي أن يكون هناك نوعٌ من الحساسيّة

إزاء أي معتقدٍ خاصٍّ أو فكرةٍ معينة، لقد آمنت اللِّيبراليّة بأنّ الهويّة الإنسانيّة تكمن في الحرّية والميول الفرديّة لا في الفكر والعقيدة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه إذا عنى التساهل مجرّد تحمّل آراء الآخرين، أو القيام بحوارٍ معها، فإنه سيصبح ممكن القبول حينئذٍ. أمَّا إذا عدّدنا التَّساهل الحرّية في إبراز أية عقيدة واللَّامبالاة إزاء عقيدة معينة، فلا يمكننا الموافقة عليه حينئذٍ، كما هي الحال لدى بعض المفكّرين الغربيين الذين يؤكّدون أنّ التساهل والمداراة ليسا مُطلَقين، ولا يمكن القبول بهما كذلك. فعندما تتعارض الأصول لا تصبح المدارة صعبةً فقط بل غير مطلوبة أيضاً. وإذا أراد فريق إبادة اليهود فيما عارض الآخر مناهضتهم، فإنّ هذين الفريقين لا يمكنهما أبداً التوافق في ما بينهما.

وفي هذا الصدد يكتب بلاشر فيقول: «هل إنّ تحمّل العقيدة وإبرازها جائز في الحالات كافة؟ إنّ الكثير من الخطابات يعقبها نوعٌ من الهجوم على رجال الحرس ومنازلهم، فهل يجب على الدولة أو المجتمع ممارسة المدارة إزاء الأعمال (والمقولات) التي تنجرّ إلى حركات غير قابلة للتحمّل أو أسوأ؟»(1)، «من الناحية العملّية أكثر المجتمعات مداراةً أكثرها فقداً للهدف، وأكثر الأفراد مداراةً هو ذاك الذي لا يملك اعتقاداً بشيءٍ أصلاً، ولديه نوعٌ من النَّزعة التَّشكيكيّة»(2).

وخلاصة القول: ليس من الجائز عدّ تحمّل العقائد، أو إبرازها، مداراةً وتساهلاً، كما أنّ معرفة الحدّ الفاصل بين إبراز عقيدةٍ ما والعمل وفقها ليس أمراً سهلاً دائماً، «إن محاضرةً أو خطاباً عرقيّاً

---

(1) **ظهور وسقوط ليبراليسم**، ص101.

(2) المصدر نفسه، ص102.

ليس مجرّد بيانٍ للعقيدة بل هو مبادرة سياسيّة قويّة»[1].

وهنا، يرى **جون سيتورات مِل** أنّ الأعمال لا يصح أن تكون حرّةً بدرجة المعتقدات، وإبراز المعتقدات قد يؤدّي ضمن ظروفٍ معينةٍ إلى إيجاد سلسلةٍ من الأعمال الموجبة للتحريك والهيجان، أي أنّ إبراز عقيدةٍ ما قد يفضي إلى عملٍ معيَّن.

أنواع التَّساهل

يقسم بعض المفكّرين التَّساهل إلى أربعة أنواع هي:

أ - التَّساهل العقديّ، أي التَّساهل في ما يتعلَّق بالاعتقاد بعقيدةٍ ما، أو إبلاغها ونشرها.

ب- التَّساهل بالتجمّعات التي يقوم بها أصحاب العقائد المخالفة.

ج - التساهل في الهويّة، أي التسامح في ما يرتبط بالخصوصيّات غير الأخلاقيّة للبشر، كالوطنيّة والجنسيّة والعرقيّة والطبقيّة.

د - التَّساهل السلوكيّ في العلاقات الاجتماعيّة[2].

في ضوء ما ورد، إذا أردنا طرح مسألة التَّساهل والتَّسامح، بشكلٍ أكثر دقةً، لا بدّ من تحليل علاقاتها بمسألة الحرّية وأنواعها:

1 - التَّسامح المطلَق في الفكر والمعرفة: إن الأفراد أحرارٌ في ما يتعلّق بالمسائل الفكريَّة، ولا يمكن لأيّ شخصٍ سدّ طريق الفكر والتفكير على الإنسان. وبعبارة أخرى: لا يمكن على الصَّعيد الفكريّ الحيلولة دون ممارسة الآخر للتفكير؛ ذلك أنّ التفكير أمرٌ شخصيٌّ، ولا يمكن النفوذ إلى الحرم الشخصيّ للأفراد.

---

(1) المصدر نفسه، ص101.

(2) دولت عقل، ص67، نقلاً عن P. king poloration p74-5.

وفي هذا المجال نقول إنّ حرّية الفكر لازمة للرُّشد والكمال الإنسانيَّين، وهذا النوع من الحرّية ليس خاصّاً بالمفكّرين، بل يحتاجه أيّ إنسانٍ بغية تحقيق الرُّشد، والنموّ لطاقاته وإمكاناته. بيد أنّ ما قيل من ضرورة تأمين التفكير الحرّ للأفراد ليس كافياً. فعلاوة على إزالة المعوّقات الاجتماعيّة ينبغي تأمين الظروف التربويّة والتعليميّة التي تدفع الأفراد، أوَّلاً، إلى العناية بضرورة التفكير؛ أي أن ينظروا إلى التفكير على أنه أمرٌ حياتيّ بالنسبة إليهم. وثانياً، لإزالة كلّ العقبات التي تحول دون سلوكهم طريق الرُّشد والنموّ الفكريّ من قبيل الميول والأهواء النفسانيّة للفرد. وثالثاً، السعي للاستفادة من العوامل المهيّئة لتسامي التفكير في مسير تكامله.

من الطَّبيعي وجود حدودٍ وأُطرٍ للحرِّية الفكريّة، وهي حدودٌ تفرض من قبل العقل والقواعد الفكريّة نفسها، لا من طرف الآخرين وإجبارهم. وعلى سبيل المثال نذكر عدم تمكّن الإنسان من البحث عن حقيقة وجود الذات الإلهيّة، أو حقيقة الروح؛ ذلك أنّه لا إحاطة للعقل والذهن البشريَّين بمثل هذه الأمور، بل قد يجرّ التفكير فيها إلى الانحراف وليس إلى عدم النتيجة فقط.

2 ـ **التسامح المطلَق على صعيد قبول الاعتقادات**: إنّ قبول الاعتقادات ذو جانب فرديّ أيضاً، ولا يمكن لأيّ شخصٍ إجبار الآخرين على الاعتراف بعقيدة معيَّنة، فالاعتراف بالعقيدة مرتبطٌ، من جهةٍ بالعقل والتفكير الفرديّ، ومن جهة أخرى بالمشاعر والأحاسيس التي عنده، فما لم يستجب العقل والقلب فلن يستجيب صاحبهما لأية عقيدةٍ. والواقع إنّ أكثر العلماء الذين عرضنا مواقفهم من مسألة التَّسامح والتَّساهل كانوا يرون هذا المبدأ جارياً في هاتين الدائرتين، كما أننا بدورنا نعتقد أنّ للأفراد حقّ التفكير والتأمّل، ولا يمكن لأيّ إنسان فرض عقيدةٍ ما عليهم.

ونشير هنا إلى أنّ الشخص، الذي يمارس فرض المعتقدات على الآخرين، يمنح نفسه ـ من وجهة نظر مِل ـ حق اتخاذ القرارات والتدابير بالنيابة عنهم من دون أن يسمح لهم بالبحث عن الأدلَّة المخالفة لهذه المعتقدات. وهو يكتب في هذا المجال فيقول: **«عندما أقول: إن أصحاب العقيدة الفلانيّة يرون أنفسهم غير قابلين للخطأ فليس مقصودي أنَّ اطمئنانهم متعلّق بصحّة العقيدة التي آمنوا بها كائنةً ما كانت، بل إنّهم يمنحون أنفسهم الحقّ بفرض هذه العقيدة على الآخرين من دون أن يسمحوا لهم حتى بالاستماع إلى الأدلَّة والوجوه التي تخالف هذه العقيدة، إنّني أخطّئ هذا العمل حتى لو كان لمصلحة أقدس المعتقدات التي أراها»**[1].

3 ـ **التَّسامح المطلَق على صعيد البحث والحوار**: لا بدَّ من وجود الحرِّية على مستوى البحث والمحاورة والمناظرة، ذلك أنه من دون ذلك سوف يتضرّر المستوى والنموّ الفكريّان لأفراد المجتمع. كما يمكن بغية إصلاح أفكار الآخرين الدخول في حوارٍ معهم، ومن هنا ينبغي التَّساهل والتَّسامح في هذه الدائرة أيضاً.

ومن الطَّبيعي أنَّه تلزم مراعاة قواعد البحث والمجاورة مع الآخرين، فعلى سبيل المثال يجب الأخذ بعين الاعتبار المستوى الفكريّ للأشخاص الذين يجري الحوار معهم. وفي الحقيقة ليس كل ذهنٍ بقادرٍ على أخذ أية حقيقةٍ من الحقائق، فهناك الكثير من المسائل غير المتناسبة مع المستوى الفكريّ للمخاطب واستعداداته يمكنها أن تحرف مسير تفكيره عن الطريق القويم، فلكلّ حديثٍ موضعٌ ولكلّ فكرةٍ مقام.

وهكذا يستدعي العقل السليم والفطرة الصافية الدخول في حوار

---

(1) **رسالة درباه آزادي**، ص75.

مع الآخر بغية إنضاجه وتساميه لا الإيقاع به في الشُّبهات. فما أكثر أولئك الذين يقومون بإلقاء الشُّبهات بهدف إبراز أنفسهم وكسب الشهرة، ويسمّون ذلك حرّيةً للفكر والبحث والحوار في طريق الوصول إلى الحقيقة.

إنك ترغب أن يقال عنك ها هو المضحّي بنفسه
لكن هدفك تضليل الخلق لأنك في الحقيقة طامع بالألوهيّة

ما أكثر البسطاء الذين جُرّوا إلى الانحراف نتيجة طلب الشُّهرة من جانب بعض محبّي البروز والتفاخر! وهو ما لا تملك الليبراليّة علاجاً له. وهنا بالضبط تبرز أهميّة الحرّية الداخليّة، وهو ما يؤكّد أن عدم الالتزام بالأحوال الثابتة للحياة الإنسانيّة والحرّية الباطنيّة يجعل ممّا يسمّى بالحرّية عدوّاً لها.

4 ـ **التَّسامح النِّسبي في إبراز العقيدة ونشرها**: وهنا يجدر الاعتراف بمحدوديَّة حرّية الأفراد، أي أنّه لا يمكن القبول بالتسامح المطلق في إبراز العقيدة التي يعتقد بها الأفراد ونشرها وتبليغها، بل إنّ المفكّرين الغربيّين أنفسهم لم يمارسوا الدفاع المطلَق هنا، والاختلاف ينحصر على صعيد المصاديق فقط، أي ما هي الموارد التي يجري فيها التَّسامح؟ وما هي تلك التي لا يمكن الدفاع عن هذا المبدأ فيها؟

في هذا الإطار يرى **جون ستيوارت مِل** أنَّه لا يحقّ إخماد عقيدة أيّ شخص عن طريق القوّة والقهر، بل لا يجوز إعطاء الحرّية للرأي العام لكي يخالف ظاهرة إبراز العقيدة. فإذا ما عُمد إلى إخماد عقيدة من العقائد، فإنّ ضرر ذلك سوف يشمل كلّ أفراد الإنسانيّة بمن فيهم الأجيال اللّاحقة؛ ذلك أنّ العقيدة التي يُعمد إلى إخمادها لا تخرج عن حالةٍ من ثلاث:

أ ـ أن تكون صحيحةً، وهذا يعني حرمان الأفراد من كشف الحقيقة حينئذٍ، فما هو المسوِّغ الذي يقدّمه أولئك الذين يحولون دون إظهار الآخرين لمعتقداتهم على اتخاذهم قراراً من هذا القبيل بالنيابة عن كلّ أفراد البشر؟! إنّ العقيدة الصحيحة ما لم تخضع للتساؤل والاستجواب فلن يكون القبول بها حياديّاً حينئذٍ.

ب ـ أن تكون هذه العقيدة خاطئة، وهنا يكون مجرّد خنق معتقدٍ ما أمراً قبيحاً؛ إذ بالتصادم الذي يقع بين العقائد المختلفة في المجتمع ستصبح الحقيقة أكثر حياةً ووضوحاً.

ج ـ أن تكون هذه العقيدة خليطاً من الصحة والبطلان، وهنا أيضاً تكون معارضة إظهارها خطيرةً ومضرّة. وهنا يركّز **ستيورات مِل** بصورة أكبر على الأفكار والعقائد التي كانت شائعةً في زمانه وعلى أنّ الحقيقة لا تأتي إلى الأفراد كاملةً مكتملةً.

بناء على ما تقدّم، فإنّه ما لم تقع عقيدةٌ ما في دائرة النقد والدراسة فإنها ستكون ـ من وجهة نظر **مِل** ـ عرضةً للاضمحلال، وبالتالي سيزول أثرها في الحياة الإنسانية على سلوك البشر وصفاتهم. وهو لا يميِّز أحياناً بين إظهار العقيدة ونشرها في المجتمع وبين الحوار والجدال معها، فضرورة الدخول في حوار مع العقيدة ـ أيّ عقيدةٍ ـ لا مجال للنقاش فيه. وحتى المرتدّ يمكنه أن يخوض جدالاً مع أصحاب النَّظر والتخصّص. والأمر الذي لا نراه صحيحاً إنما هو نشر الكفر في المجتمع، وهو ما يؤكّد عليه **جون ستيورات مِل** نفسه على الرغم من جميع دفاعاته عن حرّية البيان والتعبير وإبداء الرأي. فهو يرى أن إظهار العقيدة ـ ضمن ظروفٍ وأوضاعٍ اجتماعيةٍ معيَّنة ـ يمكنه أن يستدعي نوعاً من التَّحريك الذي

يدفع إلى القيام بمجموعة أنشطة تخلّ بالمصالح المشروعة للآخرين. وفي هذه الحالة تصبح حرّية إبراز العقيدة محدودةً ومقيّدة.

يقول: «إذا اقتصرت هذه المعتقدات على الانتشار في أعمدة الصحف فإنّ منعها ليس سليماً، أمّا لو خرجت هذه العقيدة من متكلِّمٍ يستدعي كلامه نوعاً من التَّحريك، أو كان نشرها عن طريق توزيعٍ المنشورات في المجتمع، فإنه لا بدّ من تنبيه ناشرها إلى حفظ أصول العدالة»[1].

إن خلافنا مع **جون ستيورات مِل** وبقية اللِّيبراليّين إنما يتمثل في المباني المعرفيّة والانسانيّة؛ فانطلاقاً من اعتقادنا ـ على مستوى النظريّة المعرفيّة ـ بالوحي إلى جانب كلٍّ من العقل والحسّ، واعتبارنا إياه أوامر إلهيّة، نؤكّد على هذه المسألة، وهي أنه لا يجوز للبشر ردّ الوحي أو تضعيفه إذا ما كان عارياً عن التحريف. لكن البحث والحوار في ما يرتبط بالأوامر الإلهيّة النازلة وحياً على الأنبياء ليس أمراً محظوراً، ويمكن لأولئك الذين يعتقدون بالوحي الجلوس للتحاور مع الآخرين بغية إقناعهم به عن طريق الفكر والتأمّل لا القهر والإجبار. وإذا لم يوافق شخصٌ ما، ولم يقتنع بهذه الأوامر الإلهيّة، فلا يحقّ في أيّ حالٍ من الأحوال إجباره على الاعتقاد بها. لكن القضيّة تكمن في عدم أحقيّة الطرف المخالف للعقيدة الصحيحة في نشر معتقداته في المجتمع الدِّيني بحيث يفضي ذلك إلى رد المعتقدات السليمة أو إضعافها.

ونختلف أيضاً مع اللِّيبراليّين في الرؤية الإنسانيّة؛ فلا تركيز من الجانب اللِّيبراليّ على رشد الإنسان وكماله، وليت هؤلاء يقلقون على الكمال الإنساني والتسامي البشريّ، كما يقلقون على الحرِّية

(1) المصدر نفسه، ص147.

الإنسانيّة. إذا وافقنا على أن الإنسان موجود ذو مبدأ ومقصد، وأنّ ربّه الذي خلقه قدَّم له طرق الوصول إلى كماله، فليس من المنطقيّ عندئذٍ اتخاذ موقفٍ ما إزاء الصراط المستقيم والعمل على الدعاية ضدّه.

نعم إنَّ حرّية التعبير وإبداء الرأي في المسائل الاجتماعيّة أمرٌ آخر، فليس ثمّة تحديدٌ معيّن كما هو الحال على صعيد الأوامر الإلهيّة، والقانون هو الذي يضع المحدّدات اللازمة هنا ويُعيِّنها.

5 ـ التَّسامح النِّسبيّ في ممارسة العقيدة والسلوك: يرى اللِّيبراليّون أنّه لا يمكن منح الأفراد الرُّخصة في ممارسة أيّ نوع من الاعتقادات وإجرائه. ذلك أنه لو قبلنا بإجراء الفرد ـ أيّ فرد ـ عقيدته الخاصة في المجتمع، فإن هذا سيفضي إلى إلحاق الضرر بحرِّيات الآخرين. والأمثلة التي نقلناها عن **بلاشر** تشير إلى عدم إمكانيّة التِّسامح المطلَق في دائرة الحرِّية في ممارسة المعتقد والسلوك. بل إنّ زعماء اللِّيبراليّة أنفسهم لا يتسامحون في ما يرتبط بالمصالح التي ترجع إلى مجتمعاتهم، فهم يدَّعون التَّساهل في نطاق المسائل الفكريّة والنظريّة فحسب. وفي الواقع فاللِّيبراليّون يقولون بالتمايز بين السلوك الشخصي والاجتماعي؛ فهم يبدون التَّسامح إزاء السلوك الشخصيّ للأفراد بما لا يؤدي إلى أية آثار اجتماعيّة محسوسة، لكنهم لا يرون التَّسامح إزاء التَّصرُّفات الاجتماعيّة التي تخالف القانون.

من وجهة نظر **جون ستيورات مِل**، يُبنى سلوك الفرد في المجتمع على ركنين هما:

أ ـ أن لا يصيب الأفراد بعضهم بعضاً بأيّ ضرر في مصالحهم، ومصالح الأفراد إما أن يعيِّنها القانون أو أن يتمّ تحديدها من طريق التَّفاهم الضِّمنيّ بينهم.

ب- يلزم على كلّ فرد الالتزام بتعهّداته أمام المجتمع، وعدم التأسّف على أيّ تصرّف يُعنى بحماية حقوق الآخرين.

«يحقّ للمجتمع فرض هذه الشروط جبراً بأيّ ثمن على أولئك الذين يريدون رفعها عن كاهلهم»[1].

كما أنّه في الموارد التي لا تضيع فيها الحقوق المسلّمة للأفراد، ثمّة أشخاص يقومون بعدم مراعاة الشروط اللّازمة للعيش المشترك، ما يؤدي إلى إلحاق الأذية برفاه الآخرين وسعادتهم. وهنا لا بدّ من تأديب هذا الشخص المخطئ وتبنيهه، لكن من خلال الرأي العام لا بحراب القانون.

ويرى **مِل** أنّ العقوبات لا تنحصر في مرحلة ما بعد ارتكاب الجريمة، بل **«ليس المسؤول الحكوميّ أو الشخصيّ مُجبراً على السكوت ووضع كف على الكف الآخر إذا ما رأى، وبوضوح، أن بعض الأشخاص يهمُّون بارتكاب الجريمة. ومن ثمّ فليس عليه الصبر حتى تتحقّق الخيانة في الخارج، بل يحقّ له التدخل للحيلولة دون وقوع الجريمة نفسها»**[2].

وفي الواقع، ينبغي على المجتمع اتخاذ التدابير الاحتياطيّة بغية الحيلولة دون ظهور الجريمة والجناية والمخالفة في المجتمع.

نحن نعرف أنّ اللِّيبراليّين لا يؤمنون بالرقابة والضَّبط العقديّ، بيد أنّ بعضهم، من أمثال **كارل بوبر**، يؤكّد على ضرورة إعمال الرقابة والضَّبط في حالات الضرورة، كما يصرّح بذلك في ما يرتبط بوسيلة اتصالٍ كالتلفزيون: **«لقد شرعنا بتعليم أطفالنا العنف من**

---

(1) المصدر نفسه، ص75.

(2) المصدر نفسه، ص4 ـ 234.

خلال التلفزيون والأدوات الشبيهة به، لكننا بحاجةٍ مع الأسف إلى القيام بعملية رقابةٍ وضبطٍ في هذا المجال»[1].

6 ـ **التّسامح النّسبي في هداية الآخرين**: ثمّة اختلاف في وجهات النّظر بين اللّيبراليّة والأديان الإلهيّة على هذا الصعيد أيضاً؛ فلا يمكن، من وجهة النّظر الدّينيّة، إبداء عدم المبالاة إزاء هداية الآخرين وإضلالهم. لكن القضيّة عند اللّيبراليّة مختلفةٌ، فبإمكان أيّ شخص اختيار أي مسير يرغب فيه ولا علاقة للآخرين بالأمر فيما لو اختار طريقاً يؤدّي به إلى الرشد والكمال أو لا. أمّا في الفكر الإلهيّ ـ وانطلاقاً من أن كون بني آدم يرتبطون، في ما بينهم، بعلاقة عضويَّة، بحيث لو اعتلّ عضوٌ لا يجوز لبقية الأعضاء السكون وعدم الحراك إزاء ذلك ـ فإن الأفراد ملزمون بتأمين الأرضيَّات المساعدة لكمال بعضهم بعضاً.

وغنيّ عن القول إن الاختلافات بين اللّيبراليّة والأديان الإلهيّة تنبع في الواقع من المنظومة المعرفيّة والإنسانيّة التي يملكها كلٌّ منهما. فلا يحقّ لأيّ شخصٍ ـ في المذهب اللّيبراليّ ـ أن يشخّص الرّغبات والإرادات الواقعيّة للآخرين، فكلّ إنسان هو الذي يقوم بتحديد مصالحه ومنافعه بنفسه، وكلّ فرد بحدّ ذاته هو أفضل حاكم يمكنه الحكم والقضاء في مجال معرفة حقوقه وتكاليفه. أمّا على مستوى الأديان الإلهيّة فلا يمكن للأفراد، من دون الاستعانة بالوحي، معرفة مصالحهم الواقعيّة. ومن هنا لا يحقّ لهم الاعتماد على عقولهم الخاصة لاختيار طريقهم. وتعتقد الأديان أنّ للعقيدة علاقة بإنسانيّة الإنسان نفسه، كما أنّها تُميّز بين الحقّ والباطل، وتحذّر الأفراد من عدم المبالاة بهداية أفراد البشر الآخرين

---

(1) كارل بوبر، **درس اين قرن**، ترجمة الدكتور علي بابا، ص74.

وإضلالهم. فعندما نقول: إنّ التَّسامح نسبيٌّ كما أنّ التَّساهل ليس مطلَقاً. فهذا يعني أنَّ هداية الآخرين ليست أمراً فرضيّاً إجباريّاً، فلا بدَّ من تأمين الأرضيّات المساعدة على تحقيق رشد الأفراد وتكاملهم، كما يلزم التسلُّح بالصبر والتحمُّل في مسير هداية الآخرين وإرشادهم.

يعتقد **جون ستيورات مِل**، أيضاً، أنّه لا يجوز أن يكون الأفراد لا مبالِّين إزاء سعادة بعضهم بعضاً، بل ينبغي السعي لكي يصبح اهتمام الناس بسعادة بعضهم بعضاً ـ اهتماماً غير مغرض ـ أكبر وأكثر. فالشخص الذي يملك إرادة الخير للآخرين، ويريد أن يجبرهم على تأمين الخير والمصلحة لهم، عليه أن يستعين بالتشجيع والحقّ لا بالسوط والجنزير:

«إن البشر مدينون لبعضهم بعضاً إلى الحدّ الذي يجب على كلٍّ منهم مساعدة الآخر في تمييز الأمر الحسن من السيّئ، كما أنّ هؤلاء البشر محتاجون إلى الحثّ والتشجيع حتى يتمكَّنوا من اختيار الأحسن والابتعاد عن السَّيِّئ، فعلى كلّ منهم حثُّ الآخر على توظيف القوى الإنسانيّة السامية أكثر فأكثر، وسوقه نحو الأهداف العقلانيّة والنُظُم الراقية، لا تضييعه في متاهات المقاصد الفارغة وغير الهادفة»[1].

الأخلاق

ينظر المفكِّرون اللِّيبراليّون إلى الأخلاق من زاويةٍ خاصَّةٍ، فمع الأخذ بعين الاعتبار أصالة الفرد، في هذا المذهب، ولحاظه منفصلاً عن بقية الأفراد الآخرين وعن المجتمع، بل التأكيد على انفصاله عن

---

(1) **رسالة درباره آزادي**، ص173 ـ 194.

العالم أيضاً. لا بدّ وفقاً لذلك من أن يكون النظام الأخلاقي مرتكزاً هو الآخر على الفرد أيضاً، فهناك فاصل بين الواقعيّة والقيمة في المذهب اللِّيبراليّ، بمعنى عدم انبثاق الواجبات عن الواقعيّات، وعدم إمكان تكوين شبكة اتصال منطقيّ بين عالمَيْ التكوين والتشريع. فالعلوم مرتبطةٌ بمجالٍ معيِّن فيما القِيَم متصلةٌ بمجالٍ آخر. ومن هنا فالعلم شيء، أمّا الأخلاق فهي شيءٌ آخر، أي أنّ القِيَم لا ترتّب إبداعاً بالواقعيّات، كما أنه ليس ثمة عالم أرفع من هذا العالم حتى تُستمدُ القِيَم منه وتصدر عنه. وبعبارة أخرى، لا مكان في اللِّيبراليّة للإله الذي يضع القِيَم، كما أنّ الحسن والسيِّئ ليسا مُطْلَقَيْن وكُلّيَيْن، فالخير والشر والحسن والقبيح تملك معنىً خاصاً لدى كلّ فرد من الأفراد. ومن هنا كانت الأخلاق ذات جوانب فرديّة وشخصيّة لا عامّة وكلّية، فالفرد نفسه هو السانّ للقِيَم والمعيّن للتكاليف والواجبات. ولا يحقّ لأيّ كيانٍ أو دينٍ أن يضع نفسه في موقع المعيّن للتكاليف والقِيَم، بل حتى لو كان الفرد متديِّناً لا ينبغي له الرجوع إلى وجدانه الخاص واعتباره مصدراً لقِيَمه. وهذه التبعيّة لأوامر الوجدان تبقى ساريةً ما لم يكن حكمه معارضاً للاجتماع، أي مانعاً من حرّية الآخرين ومتعارضاً وإراداتهم. ولا تحكي الواقعيّات عن الأشياء التي لا بدّ للإنسان من فعلها أو تركها، وإذا ما اعتقد شخصٌ ما بأن الواقعيات هي التي ترشد الإنسان إلى الطريق، فإنه يكون قد تورَّط في عملية خلطٍ بين الواقع والقيمة.

انطلاقاً من اعتقاد اللِّيبراليّة بتمظهر السلوك الإنساني من خلال الرغبات والميول البشريّة يصبح الأمر الحسن هو ذاك الشيء الذي يحبّه ويرغب فيه الفرد نفسه. والعكس هو الصحيح، فما يتعارض مع الرَّغبات الإنسانيّة يصنّف في عداد المخالفات والقبائح. وهذا

معناه أنّ ميول الفرد ورغباته تمثّل المعيار للحسن والقبح بالنسبة إليه. ما ذكره بعض الفلاسفة من أمثال **بنتام** من أن ملاك الفعل الأخلاقي هو في كونه يجرّ أكبر مقدارٍ من النفع على أكبر عدد من الأفراد، لا يحلّ المشكلة؛ ذلك أنّ الفرد هنا هو الذي يتَّخذ القرار في تحديد ما هو الأمر الجميل أوَّلاً. ومن هم الأكثريّة! إذ لا يمكن، لا بالقراءة النظريّة ولا بالطرق العمليّة، تعيين مقدار السعادة والحسن وحجمهما. فالفرد الذي يقع أسيراً لرغباته الذاتية لن يرى غير لذَّته ومنافعه الشخصيّة، بل إنّه في الحقيقة يطلب الآخرين من أجل نفسه؛ إذ تشكّل ذاته بالنسبة إليه الهدف فيما الآخرون الوسيلة والأداة. كما أنّ الآخرين يطلبون اللَّذات التي يطلبها هو، والحال أنه لا يسمح بتعارض سعادتهم مع منافعه ولذّاته الخاصة. هذا النظام الأخلاقي يفصل الإنسان عن بقيَّة أبناء نوعه عندما يؤكِّد على الفرد ورغباته الشخصيّة، وهو ما يفضي في نهاية المطاف إلى نوعٍ من إحساس بالوحدة عن الفرد نفسه.

لكن المنطلق الآخر هو كون الإنسان مسؤولاً عن سلوكه وتصرُّفاته، وهو ما لا يلزمه بالاعتراف بالواجبات والمحرَّمات الدينيّة فقط، بل يفرض عليه عدم رمي المسؤوليّة عن كتفه وإحالتها إلى ذمّة الطبيعة أو التاريخ أو الآخرين.

إن كلّ إنسان مسؤولٌ عن أعماله ولا يحقّ له، بهدف الفرار من تحمّل هذه المسؤوليّة، إلقاءها على الطبيعة أو المجتمع أو التاريخ أو المشيئة الإلهيّة، هذا كلُّه صحيح. لكن المسألة هنا هي أنه لو لم يكن منشأ القِيَم عاملاً أرفع من البشر أنفسهم أو لو لم تكن هناك علاقةٌ تكوينيّةٌ بين القِيَم وإنسانيّة الإنسان المشتركة بين الأفراد كافة، ومن ثم ليس هناك تفسير سليم لحقيقة الإنسان، فكيف يمكن تحصيل الاطمئنان بأنّ كلّ فرد يعمل بشكل صحيح أوّلاً. وثانياً كيف يمكن

أن يعدّ نفسه مسؤولاً عن أعماله؟ هل يمكن أن يكون هناك معنى لإثارة مسألة الالتزام وتحمّل المسؤوليّة بالنسبة إلى شخص لا يعرف غير اللذّة والميول التي تجرّ له الربح والمنافع؟

أمّا في النظام الأخلاقي الإلهيّ، فإن الإنسان له مبدأ ومقصدٌ شخصيّان عليه السعي، طوال حياته، للوصول إلى تحقيقهما، بوصفهما الغاية القصوى. وبعبارة أُخرى خُلِق الإنسان ـ وفق المنظور الدينيّ ـ بهدف نيله الكمال، وعليه طيّ مسيرٍ خاصٍّ طبقاً للأوامر الإلهيّة حتى يمكنه الوصول إلى كماله الوجوديّ. وسعادة الإنسان ليست سوى إيصال طاقاته الوجوديّة إلى مرحلة الفعليّة، وهذا الأمر على خلاف التَّصوُّر اللِّيبراليّ الذي لا يرى غاية محدّدةً للإنسان ليصل إلى السعادة عندما يحصل عليها. وهذا معناه أنّه ليس ثمّة معنى واضح ومحدَّد للسعادة في هذا المذهب، وإنما ترتبط سعادة كلّ فرد بما يريده هو نفسه، فكلّ فرد يمكنه أن يكون وفق ما يريد هو، كما أن كلّ ما يريده يمكن اعتباره سعادة له، بل يمكن لكلّ فرد أن يعيّن حدّه الوجوديّ بإرادته الحرّة؛ ذلك أنّ الإنسان وفق التَّصوُّر اللِّيبراليّ يمثّل مركز العالم من دون أن يكون هناك حدّ معيَّن له مسبقاً.

الحقوق والحرّيّات العامّة في الدولة الإسلامية(*)

كاظم قاضي زاده(**)

الحرّية عبر التاريخ

أ) العالم الغربيّ

لا شكّ في أنّ مفهومَي (**الحرّية**) و«**الحق**» هما من المفاهيم التي كانت وما زالت مفَضَّلة وأثيرة لدى جميع الأفراد والمجتمعات الإنسانيّة، وقد شغلت فكرة حقوق الإنسان وحرّية الأفراد إزاء الآخرين، أذهان المفكّرين والعلماء، بل والشعوب قاطبة. ولئن كان استعراض الحقوق والحريّات وتوضيحها وإصدار البيانات والتعهّدات الحقوقيّة، لا يُعمَّر طويلاً، فإنّنا نجد البعض ينظر إلى هذه البحوث بوصفها بحوثاً جديدة وحديثة لما ترتديه اليوم من زيّ مختلف وحلّة

(*) تعريب عباس صافي.

(**) باحث في الفكر السياسي الإسلامي ـ من إيران.

متباينة، فينسبها البعض إلى فترة ما بعد العصور الوسطى وأواخر عصر النهضة، وينسبها البعض الآخر إلى التعهّدات المكتوبة في العصر الحديث، أي قبل قرنيْن من الآن أو أكثر بقليل[1]، وعلى الرغم من كلّ ذلك فإنّه يبدو أنّ طرح السؤال الخاص بهذا الموضوع كان مقارناً لشروع الحياة الاجتماعيّة للإنسان، وذلك لأنّ التعايش الجماعيّ يَحُول بالطّبع دون تحقّق جميع الرّغبات لأفراد المجتمع، حتى أصبح تقييد الحريّات هو السّمة اللّازمة للحياة الاجتماعيّة.

وكان فلاسفة **اليونان** ومفكّروها هم أوّل من وضع الحجر الأساس لتدوين البحوث ذات الصلة بالحقوق العامة والحريّات. فقد آمن **سقراط** بأنّ القوانين الطبيعيّة هي مصدر الحقوق الطبيعيّة للإنسان، وكان يطالب المسؤولين في عصره باكتشاف تلك القوانين والاستناد إليها في إدارتهم للبلاد وتعاملهم مع الأفراد[2]. وتقول نظريّته ومن تبعه من الفلاسفة بأنّ القوانين «الطبيعيّة» للأفراد موجودة قبل أن يقوم الحكّام بتشريع القوانين الملائمة لعصورهم والمنسجمة مع مصالحهم الذاتية، وأنّ جذور تلك القوانين متأصّلة في أعماق الفطرة الإنسانية[3]. ثمّ جاء بعده **أفلاطون** الذي كان يؤمن بالقوانين الفطريّة فأعلن نقصان القوانين الوضعيّة، وقام بتأسيس حكومته المثاليّة على أساس القوانين الطبيعيّة[4].

---

(1) إعلان استقلال الولايات المتحدة الأميركيّة الذي تمّت المصادقة عليه في 12 يونيو ـ حزيران عام 1776م، وقد أُشير فيه إلى الحقوق الطبيعيّة للأفراد.

(2) قاسم زادة، *«الحقوق الأساسيّة في إيران»*، ص2.

(3) أبو الفضل قاضي، **حقوق اساسي ونهادهاي سياسي** *«الحقوق الأساسيّة والمؤسّسات السياسيّة»*، ج 1، ص626.

(4) محسن عزيزي، **تاريخ عقايد سياسي از افلاطون تا ماكياول** *«تاريخ المذاهب السياسيّة من أفلاطون إلى ماكيافيلّلي»*، ص83 ـ 89.

أمّا **أرسطو** ـ الذي يُطلق عليه لقب **المعلّم الأول** ـ فقد انتقد الأحكام التي ابتدعها الفكر البشريّ وحمل عليها، معتقداً بأنّ «القوانين الطبيعيّة» هي المجموعة الوحيدة الكاملة التي لا تقبل الردّ ولا الاعتراض، وكان يدعو الآخرين إلى اتّباع القوانين ذات الصلة بالفطرة والطبيعة والالتزام بها ومراعاتها[1].

وبالنسبة إلى مفهوم العدالة، فقد ميّز **أرسطو** بين «العدالة القانونيّة» و«العدالة الفطريّة»، واعتبر الأخيرة هي الباقية والثابتة لكونها عدالة مبنيّة على أساس الفطرة والقوانين الفطريّة.

وفي كتابه الأخلاقيّ المعروف بـ (**نيكوماخس**)، كتب يقول:

تنقسم العدالة إلى قسميْن اثنيْن، هما: العدالة الفطريّة التي تتّسم بقدرة متساوية في كلّ زمان ومكان وهي لا تتعلّق بالأفكار والضوابط البشريّة؛ والأخرى هي العدالة القانونيّة والمختصّة بالأعمال التي لا يمكن اعتبارها أعمالاً حسنة أو سيّئة بل تتّصف بالجودة والسوء بحسب القواعد الموضوعة، ولذلك فإنّ وجودها أو هدمها مرتبط بوضعها أو نسخها[2].

وبعد ذلك جاء فلاسفة الروم من أمثال **شيشرون**[3] أو **قيقرون** الذين آمنوا بكمال القوانين الطبيعيّة، وبسطوا الكلام فيها وأطنبوا في

---

(1) علاء الدين بازارگاد، **تاريخ فلسفه سياسي** «*تاريخ الفلسفة السياسيّة*»، ج 1، ص54.

(2) أبو الفضل قاضي، **حقوق اساسي ونهادهاي سياسي** «*الحقوق الأساسيّة والمؤسّسات السياسيّة*»، ج 1، ص (627).

(3) أو (شيشرون أو قيقرون Cicero 106 ـ 43 ق.م): أكبر خطيب وكاتب ومفكّر عرفته روما. تعاطى السياسة؛ من أشهر مؤلّفاته: دفاعه عن (مورينا) و(ميلو) ومرافعاته ضدّ (كاتيلينا) و(فريس)، وكتبه (في الدولة) و(في الشيخوخة) و(في الشرائع)، وخطبه ضدّ (أنطونيوس) المعروفة بـ (الفيليبّات). [المترجم]

بحثها، وكانوا لا يتوانون عن تقديم النصح والإرشاد إلى حكّام عصرهم بعدم تقديم قوانينهم الموضوعة على القوانين الفطريّة.

يقول **شيشرون** في مؤلّفه المعروف **(في الجمهوريّة)** ما يلي:

> **يستند القانون الطبيعيّ إلى العقل السليم وينسجم مع الطبيعة السائدة في كلّ مكان، وهو قانون ثابت وخالد، ولا بدّ من الإذعان له، وهذا القانون صادر عن المؤسّسة الدينيّة التي لا يمكن إصدار الأوامر بإلغائها، ولا يجوز لنا الانحراف أو الحيد عنها؛ إنّه قانون واحد في (روما) و(أثينا) ولن يتغيّر بين ليلة وضُحاها[1].**

كانت المدرسة الرواقيّة، وعلى رأسها **شيشرون** مفسّر المذهب الرواقيّ[2]؛ على خلاف مع الفلاسفة اليونانيّين حول قضية (الدولة ـ المدينة) إلّا أنّهما كانا يلتقيان عند مسألة تفسير القوانين الطبيعيّة للأفراد. ومن هنا نلاحظ بأنّ الفترة التي سبقت ميلاد **المسيح** (ع) هيّأت أرضيّة خصبة للتفكير في موضوع القوانين الفطريّة للإنسان، وهو موضوع كان يتعاظم ويكبر باستمرار. على سبيل المثال، كان **شيشرون** يركّز على واجبات الدولة ووظائفها في ضوء القوانين الطبيعيّة للأفراد، فما كان منه إلّا أن مزج بين نظريّة القوانين الطبيعيّة

---

(1) السيد جلال الدين مدني، **حقوق اساسي در جمهوري إسلامي** «*الحقوق الأساسيّة في الجمهورية الإسلاميّة*»، ج 7؛ **حقوق وآزاديهاي ملت** «*حقوق الشعب وحريّاته*»، ص2.

(2) الرّواقيّة (Stoicism): مذهبٌ فلسفيّ أسّسه (زينون القيسيونيّ Zénon) ـ فيلسوف يونانيّ فينيقيّ الأصل، ت نحو 264 ق.م ـ في أواخر القرن الرّابع قبل الميلاد، وهو مذهب يُمثّل شكلاً من أشكال الحُلوليّة والماديّة، يقول بالوجود المرَكَّب من مادّة ومن قوّة تُسيِّر هذه المادّة. ويُركّز الأخلاق على العقل الآخِذ بالقوانين الطبيعيّة لا على الأهواء والمصالح التي تُخالفها. [المترجم]

في **اليونان** وبين «قوانين الأفراد» ليتوصّل إلى ثلاثة أنواع من القوانين، هي: (1) **القوانين المدنيّة**؛ (2) **قوانين الشعب أو الأفراد**؛ و(3) **القوانين الطبيعيّة**[1].

هذا، وقد اقتبس رجال الدين المسيحيّون وخبراء القانون في الكنيسة، فكرة القوانين الطبيعيّة من معتقدات الشعوب القديمة، فكانوا مضطرّين إلى الإشارة إليها في القوانين الكنسيّة. فقد فصل مثلاً **(سان توما داكن)** في كتابه **(جامع *اللّاهوت*)** بين الآراء الثلاثة الخاصّة بالقوانين، ثمّ رتّبها على النحو التالي:

1 ـ القوانين أو التشريعات الدينيّة المنبثقة عن التوراة والإنجيل وفتاوى البابوات والمجالس الدينيّة العالية.

2 ـ القوانين الفطريّة التي يمكن اكتشافها على ضوء العقل البشريّ.

3 ـ القوانين البشريّة (أو الحقوق الموضوعة) التي وضعها أبناء البشر لحلّ القضايا الفرديّة وإحلال النظام.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ **سان توما داكن** لم يتوانَ عن تقديم القوانين الفطريّة لتلافي تعارضها مع القوانين البشريّة (أو القوانين الموضوعة) حيث اعتبر أنّ وضع القوانين الموضوعة في مقابل القوانين الفطريّة يمثّل ظُلماً واضحاً[2]. ولقد كان الاهتمام بالقوانين الطبيعيّة والفطريّة للإنسان واضحاً في آراء المفكّرين خلال فترة القرون الوسطى بأسرها سعياً منهم لتقديم نظريّة جديدة تُسهم في

---

(1) السيد جلال الدين مدني، **حقوق اساسي در جمهوري إسلامي** «*الحقوق الأساسيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة*»، ج 7؛ **حقوق وآزاديهاي ملت** «*حقوق الشعب وحريّاته*»، ص2.

(2) أبو الفضل قاضي، **حقوق اساسي ونهادهاي سياسي** «*الحقوق الأساسيّة والمؤسّسات السياسيّة*»، ج 1، ص630.

تنظيم القضايا الاجتماعيّة، بل كان البعض منهم يعتبر تلك القوانين دليلاً وشاهداً على آرائهم ونظرتهم.

ولكن ليس المقصود بذلك هو أنّ حكومات تلك العصور كانت تُراعي الحقوق الفطريّة للأفراد، بل على العكس من ذلك فإنّ تاريخ نضال الشعوب مع الحكومات والكنائس يُعتبر دليلاً واضحاً على تجاهل الأخيرة لحقوق الشعب وإهمالها في تلك الفترة. وكلّ ما ذكرناه حتى الآن يمثّل في الحقيقة الخلفيّة التاريخيّة الخاصّة بموضوع الحريّات والحقوق الفطريّة وليس الحدوث الخارجيّ لها.

واستمرّ تداول موضوع **(الحرية)** والحقوق الفطريّة بين المفكّرين، إلّا أنّ موضوعات من قبيل تقنين الحقوق الفطريّة أو الإشارة بشكل خاصّ إلى مصاديق تلك الحقوق أو مناقشة حدودها ومعالمها . . . كلّ هذه الموضوعات كانت بعيدة عن طاولة البحث. بيدَ أنّ نضال الشعوب في التحرّر واسترداد الحقوق الإنسانيّة، بدأ يؤتي ثماره من خلال تحوّل البحوث المذكورة إلى قوانين ومواثيق مدوّنة وملزِمة للحكّام.

ويمكن الإشارة إلى اللّوائح التالية باعتبارها بواكير البيانات التي تناولت موضوع حقوق الإنسان، وما زالت نصوص البعض منها فاعلة وذات قيمة اجتماعيّة لدى الشعوب والحكومات:

1 ـ إعلان حقوق الإنسان الصادر في **بريطانيا** عام (1689م).

2 ـ إعلانات حقوق الإنسان الملحقة بدساتير **الولايات المتحدة الأميركيّة**، وكان دستور ولايتيْ **(فيرجينيا)** و**(بنسلفانيا)** عام (1776م) من أوائل تلك الدساتير.

3 ـ إعلان **(فيشر)** للحقوق والرعايا الفرنسيّين الصادر عام (1789م).

4 ـ التعديلات التي جرت على دستور الولايات المتحدة الأميركية عام (1791م).

5 ـ إعلان حقوق الإنسان الموجود في الدستور الفرنسي عام (1793م).

6 ـ إعلان حقوق وواجبات الإنسان الموجود في الدستور الفرنسي عام (1795م)[1].

بطبيعة الحال، إنّ إعلان حقوق الإنسان الصادر **في بريطانيا** هو الأقدم بين الإعلانات المشابهة المذكورة، حتى أنّ ملك **إنكلترا** قد صادق قبل ذلك على ما اشتُهِر بـ **(الوثيقة العظمى)**[2] في القرن الثالث عشر، إلّا أنّ تلك الوثيقة لم تتضمّن التفاصيل والإشارات الكثيرة والشاملة التي تضمّنتها وثيقة إعلان حقوق الإنسان الصادرة **في الولايات المتحدة** أو **فرنسا**.

ومن جملة الموادّ التي تضمّنتها الوثيقة العظمى الصادرة في **بريطانيا** عام (1215م) وكذلك لائحة حقوق الإنسان **في بريطانيا** لعام (1689م)، نذكر: منع الأشراف ورجال الشرطة من الاستيلاء على الخيول أو المركبات، ومنع الاستيلاء على الأخشاب من الشعب لبناء القصور، ومنع الدولة من التعامل مع الشعب بالدَّيْن أو الآجل إذا لم يوافق الأخير على ذلك، وما شابه[3].

---

(1) السيد جلال الدين مدني، **حقوق اساسي در جمهوري إسلامي** «*الحقوق الأساسيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة*»، ج 7، ص7.

(2) (Magna Charta or Carta=): وثيقة الحقوق التي أكرهَ النّبلاءُ الإنكليز الملك (جون) على إقرارها في عام (1215م). وتُعَد هذه الوثيقة الأساس التشريعيّ للوائح بريطانيا وقوانينها. إلّا أنّ هذه الوثيقة لم تكن في الواقع بداية الديموقراطية وحقوق الإنسان والحريات الفردية في هذا البلد. فهذه الوثيقة كانت تهدف إلى تعزيز مواقع الطبقة الإقطاعيّة في المجتمع عبر تشريعات محدّدة تُلْزِم الملك بقانون محدّد وحقّ محدّد، وليس لصالح جميع فئات المجتمع. [المترجم]

(3) أبو الفضل قاضي، **حقوق اساسي ونهادهاي سياسي** «*الحقوق الأساسيّة والمؤسسات السياسيّة*»، ج 1، ص637.

وخلال القرنيْن السابع عشر والثامن عشر للميلاد، وفي خضمّ التحوّلات الاجتماعيّة بل وقبل ذلك أيضاً، بدأ العديد من المفكّرين بمناقشة موضوع الحقوق الطبيعيّة والحريّات العامّة، وأشهر أولئك المفكّرين الذين لمعت أسماؤهم أكثر من غيرهم وظلّت آراؤهم مؤثّرة في عصرهم والعصور التي تلتهم بشكل لا يقبل الجدل، هم **توماس هوبز**[1] **وجون لوك**[2] الإنكليزيّان ـ في القرن السابع عشر ـ **وجان جاك روسو**[3] الفرنسيّ الذي عاش في القرن الثامن عشر الميلادي[4].

وعلى الرّغم من أنّ هؤلاء الفلاسفة في تعاطّيهم مع موضوع الحقوق الفطريّة للإنسان لم ينطلقوا من قاعدة مبادئ مشتركة، بل إنّ بعضها كان متبايناً في ما بينه تماماً، إلّا أنّه وبشكل عامّ لا يمكن تجاهل التأثير الكبير الذي تركته آراؤهم فيما يتعلّق بتبيين حدود

(1) توماس هوبز (Thomas Hobbes: 1588 ـ 1679م) فيلسوف إنكليزيّ صاحب فلسفة ماديّة سياسيّة، اشتهر بكتابه (ليفياثان) أو (التّنين الجبّار) دافعَ فيه عن حُكم الملوك المطلَق وحَتمية تنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعيّة. فلسفته تجريبيّة تُحاول تعليل الواقع من خلال حركة الأجسام. ويُعتبر (هوبز) مع (ماكيافلّي) و(سبينوزا) واضعي النظريّات السياسيّة الحديثة. وهو كذلك من فلاسفة (الاسميّة) مع كلّ من (روسلين) و(غليوم أوكّام). [المترجم]

(2) جون لوك (John Locke: 1632 ـ 1704م) فيلسوف إنكليزيّ عُرِفَ بتحرّره وآرائه التقدّمية. قال: إنّ الاختبار هو مصدر كلّ مَعرفة؛ نبذ مذهب الأفكار الفطريّة، ومن مؤلّفاته كتاب (محاولة في الفهم البشريّ). [المترجم]

(3) (Jean Jacques Rousseau: 1712 ـ 1778م) كاتبٌ فرنسيّ وفيلسوف اجتماعيّ ولِدَ في (جنيف). نادى بطيبة الإنسان وبالعَود إلى الطبيعة. من مؤلّفاته (العقد الاجتماعيّ) و(إميل) و(اعترافات). تأثّرت الثورة الفرنسية والأدب الرومنطيقيّ بمبادئه. [المترجم]

(4) أبو الفضل قاضي، **حقوق اساسي ونهادهاي سياسي** «*الحقوق الأساسيّة والمؤسسات السياسيّة*»، ج 1، ص633.

الحريّات العامّة ورعاية حقوق الأفراد في المجتمع وتنظيم تلك الحقوق وتطبيقها على مستوى المجتمعات المختلفة.

ب) الحضارة الإسلاميّة

1 ـ النّصوص الدينيّة وسيرة المعصومين

لا شكّ في أنّ نظرة الإسلام إلى الحقوق الفطريّة الإنسانيّة وضرورة رعايتها وصيانتها، هي نظرة جدّ إيجابيّة وذلك لأنّ الدّين الإسلاميّ هو دين الفطرة، ولا يُعقل من الناحية الكلاميّة أن تكون قوانينه وتعاليمه مخالفة للفطرة التي منحها الله سبحانه إلى بني البشر.

إنّ مجرّد إلقاء نظرة عابرة على النصوص الدينيّة الأصيلة والأسلوب الذي اتّبعه القادة المعصومون (وعلى رأسهم الرّسول الأعظم (ص) وأمير المؤمنين (ع)) في قيادة المجتمع الإسلاميّ، تُبيّن لنا بوضوح اهتمامهم (صلوات الله تعالى عليهم) بتلك الحقوق ورعايتهم لها.

وفي المجتمعات التي كان فيها التميز على أساس العرق واللّون والجنس من الأمور العاديّة والمقبولة داخل تلك المجتمعات، يمثّل نزول الآية الشريفة (13) في سورة (الحُجرات) أبلغ بيان وأسمى إعلان وتأكيد على رفض التمييز بكلّ أنواعه والحثّ بشدّة على المساواة في الحقوق الإنسانيّة:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ . . .﴾[1].

وهناك آية شريفة أخرى تشير أيضاً إلى حرّية التّعبير وتأكيد القرآن الكريم عليها.

---

(1) سورة **الحجرات**: الآية 13.

وقفَ سيّدنا **موسى** (ع) بوجه فِرعون وهو يحمل معه كلّ الآيات الواضحة والدّلائل الساطعة على نبوّته، إلّا أنّ **فِرعون** وملأَهُ لم يتحمّلوا بقاءه ولم يطيقوا وجود **موسى** (ع) وقومه بينهم. فقال **فِرعون**: ﴿...ذَرُونِىٓ أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُۥٓ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ...﴾[1]، فأجابه أحد المؤمنين من آل بيته ـ الذي كان يخفي إيمانه عنه فِرعون خوفاً على حياته ـ: ﴿...أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ...﴾[2].

لا شكّ في أنّ كلام مؤمِن آل **فِرعون** ـ كما اصطُلِح على تسميته ـ يمثّل من خلال المنطق القرآني أسمى بيان لمسألة حرّية الرأي والتّعبير المعارض للحكومة.

كان **الميرزا النائينيّ** مؤمناً بحكومة الشورى، غير أنّه كان يستشهد في جميع مؤلّفاته بالسيرة العطرة **للنبيّ** الأعظم (ص)، ويستند إلى الآيات الشريفة للقرآن الكريم.

وفي ما يتعلّق مثلاً بالآية الشريفة القائلة ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾[3]، يقدّم **الميرزا النائينيّ** استدلاله بالشكل التالي:

إنّ الآية الشريفة ﴿...وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ...﴾ التي تُخاطب صاحب العقل الكامل والنفس المعصومة[4]، وتأمره بمشاورة عقلاء الأمّة، تدلّ بوضوح وبساطة على هذه المسألة، لأنّه معلوم بالضرورة أنّ الضمير راجع إلى الجنس البشريّ وجميع

(1) سورة غافِر: الآية 26.

(2) السورة نفسها: الآية 28.

(3) سورة آل عمران: الآية (159).

(4) كناية عن الرّسول الأعظم (ص). [المترجم]

المهاجرين والأنصار وليس إلى أشخاص معيّنين، واقتصار ذلك على العقلاء وتحديداً بأهل الحلّ والعقد جاء لجهة العلاقة الحكميّة والقرينة المقاميّة. لذلك فمن باب الصراحة اللفظيّة ودلالة العبارة الشريفة ﴿فِي ٱلْأَمْرِ﴾ والتي تُفيد الإطلاق العامّ واضحة من حيث إنّ مقصود المشورة المقرّرة في الشريعة المطهّرة هي جميع الأمور السياسيّة، أمّا خروج أحكام الإله عزّ اسمه عن هذا العموم فهو من باب التخصّص لا التخصيص[1].

وتدلّ السيرة العطرة **للرسول** الأكرم (ص) في الكثير من جوانبها على حرّية الأفراد ومشاركتهم في الحكومة.

يُروى أنّ **الحُباب بن المنذر بن الجموح** قال **لرسول الله** (ص): يا رسول الله! أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدّمه ولا نتأخّر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال (ص): بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال **الحباب**: يا رسول الله! فإنّ هذا ليس بمنزل؛ فانهض بالناس، حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القلب، ثمّ نبني عليه حوضاً فنملؤه ماءً، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله (ص): لقد أشرت بالرأي[2].

وأمّا أمير المؤمنين علي (ع) فلم يقتصر هو وحده في المشورة وأخذ الرّأي على من حوله من الأصحاب، بل كان يدعو الآخرين أيضاً إلى استخدام حقوقهم في هذا المجال ويشجّعهم على التمتّع بحريّاتهم، فلم يُذكر عنه (ع) أنّه استثقل الحقّ على نفسه يوماً، وكان يقول:

---

(1) آية الله الميرزا النائيني، *«تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة»*، ص35.

(2) *«سيرة ابن هشام»*، ج 2، ص452.

«فَإِنَّهُ من اسْتَثْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوِ الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ، كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ. فَلَا تَكُفُّوا عَنْ مَقَالٍ بِحَقّ، أَوْ مَشُورَةٍ بِعَدْلٍ»(1).

وتشير سيرة النبيّ الأعظم (ص) إلى العديد من الحالات التي كان يطلب فيها من الآخرين إبداء آرائهم ثمّ كان يعمل بأحسنها مخالفاً رأيه الشخصيّ، وكلّ تلك إنّما هي علامات واضحة وشواهد مضيئة على اعترافه بالحقوق الفطريّة للآخرين(2).

وخلال فترة خلافته القصيرة، كان أمير المؤمنين (ع) يؤكّد باستمرار على الحقوق المتبادلة للناس والوالي، وكان يتقيّد هو نفسه (ع) بأداء حقوق الآخرين. وعندما تقاعس بعض من معه في قتال أهل الشام متعلّلين بالأعذار الواهية والحجج الضعيفة، ألقى خطبة مجمعة محكمة الوضع، أشار فيها إلى الحقوق المتبادلة للناس والحاكم، فقال ممّا قاله (ع):

«أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقّاً، وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ: فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ: فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ، وَتَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيْكُمْ، وَتَعْلِيمكُمْ كَيْلا تَجْهَلُوا، وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْما تَعْلَموا. وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ: فَالوَفَاءُ بِالبَيْعَةِ، وَالنَّصِيحَةُ في الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ، وَالْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ، وَالطَّاعَةُ حِينَ آمرُكُمْ»(3).

في كلامه أعلاه، يشير أمير المؤمنين (ع) إلى المسؤوليّة المتبادلة للناس والحكومة، والواقع أن مسؤوليّة الحكومة وواجبها يتمثّل في

---

(1) *«نهج البلاغة»*، الخطبة 216.

(2) على سبيل المثال يُمكن الإشارة إلى قبوله (ص) رأي الأنصار في تغيير ساحة القتال في معركة أُحد. انظر: *«السيرة النبويّة»*، ج 3، ص66.

(3) *«نهج البلاغة»*، الخطبة 34.

حقّ الناس (بمعنى الحقّ الذي هو للناس لا على الناس)، وبالتالي فإنّ الحقوق العامّة المذكورة في الكلام أعلاه تتضمّن «العدالة الاجتماعيّة» و«التربية والتعليم» و«صلاح الحاكم وحبّه الخير» للناس جميعاً.

في رسالته المعروفة بـ«*رسالة الحقوق*» يخاطب **الإمام عليّ بن الحسين السجّاد** (ع) السلطان لتعريفه على حقّ «الرّعيّة» أو الناس بقوله:

«وأمّا حَقّ رعيّتك بالسلطان فأن تَعلمَ أنّهم صاروا رعيّتك لضَعفِهم وقوّتِكَ، فيجب أن تَعدِل فيهم، وتكون لهم كالوالِد الرّحيم، وتَغفرَ لهم جَهلهم، ولا تعاجلهم بالعقوبة، وتشكرَ اللهَ ﷻ على ما آتاك من القوّة عليهم»[1].

من خلال الأقوال والكلمات المذكورة أعلاه لأئمّة الدّين، نلاحظ اهتمامهم العميق بحقوق الناس الفطريّة في الحكومة الإسلاميّة بشكل لا يقبل الشكّ أو الارتياب، لكنّ النقطة المهمّة التي تجب الإشارة إليها هي أنّ تلك النّصوص تؤكّد على مسؤوليّات القادة وتكاليفهم وواجباتهم تجاه الناس بدلاً من ذِكرها حقوقهم الفطريّة. فمثلاً بدلاً من أن تشير تلك النصوص إلى أنّ إحدى الحقوق المفروضة للناس هي تساويهم أمام القانون، وتهيئة فرص العمل، وتوفير الحرّية لهم بالتساوي، تذكر بأنّ «تطبيق العدالة» بين الناس هو إحدى وظائف الحكومة. لكنّنا بالطّبع نلاحظ في بعض كلام أمير المؤمنين (ع) عبارات صريحة تشير كذلك إلى حقوق الناس، إلّا أنّ الكلام الذي أوردناه يشير بشكل عامّ إلى الحقوق التي بذمّة الفرد وأنّه لا بدّ لهذا الفرد من أن يكون قادراً على تطبيق تلك التكاليف والواجبات.

---

(1) الحسن بن شُعبة الحرّاني، «*تُحف العقول*»، ص 261.

الملاحظة الأخرى هي أنّنا إذا أخذنا بعين الاعتبار بساطة الحياة الاجتماعيّة في فترة نزول الوحي وعصر الإمامة، سندرك السّبب الذي دفع بالمعصومين (ع) إلى عدم الدّخول في تفاصيل البحث المتعلّق بالحقوق الفطريّة أو الإشارة إلى مصاديقه أو حدوده، على الرّغم من أنّنا قد نجد في ثنايا كلامهم وتصريحاتهم وخلال سطور بعض الأحكام الفقهيّة ما يشير إلى بعض التفاصيل الضروريّة التي لم يغفل عنها المعصومون (ع). وبالنّظر إلى كفاية ما أوردناه من إجمال النظرة الإسلاميّة تمهيداً لدخولنا إلى الموضوعات الأصليّة، فإنّنا لن نبسط البحث في مواقف المعصومين (ع) والنصوص الدينيّة حول الحقوق الفطريّة، بل سنواصل مناقشة موضوعات هذا الكتاب كما هو مقرّر لها.

2 ـ مصنّفات المفكّرين وسيرة الخلفاء المسلمين

إذا نظرنا إلى سيرة الخلفاء المسلمين، وأولئك الذين ادّعوا خلافة خلفاء **الرسول** الأعظم (ص)، نلاحظ أنّه كلما بعد العهد بعصر النبيّ الأكرم المشرق (ص) بعدت المسافة عن العدل وحقوق الناس، وزاد تضييع أولئك المنتحلين الخلافةَ لتلك الحقوق، حتى بلغ الأمر بهم حدّ تحويل الخلافة الإسلاميّة إلى ملك عضوض وسلطنة واستبداد.

لقد شهد تاريخ الحكومات الإسلاميّة عبر أربعة عشر قرناً منذ هجرة **الرسول** الأعظم (ص) وحتى اليوم مسيرة متعرّجة تراوحت بين الازدهار والانحطاط، لم يلقَ خلاله موضوع حقوق الناس الاهتمام اللّازم إلّا في القرنين الماضيين فقط، عبر الجهود التي بذلها المتنوّرون والمثقّفون المعارضون للحكم العثمانيّ، وقد أتاحت تلك الجهود ظروفاً مناسبة للتركيز على حقوق الشعب والاهتمام بتطويرها من قبل تلك الحكومات.

أمّا على صعيد التأليفات فقد ظلّ موضوع حقوق الأفراد بعيداً عن اهتمامات المفكّرين المسلمين، واقتصر عملهم على تقديم النصح والتوصيات إلى الملوك لحثّهم على تطبيق العدالة والعمل بالواجبات والوظائف الدينيّة التي أُنيطت بهم.

وخير شاهد على ما نقول هي المصنّفات السياسيّة المهمّة التي دُوّنت في **إيران** في تلك الفترة مثل كتابَيْ (***سِيَر الملوك***) و(***الأخلاق الناصريّة***) للخواجة **نظام الملك الطوسيّ**.

وعلى الرغم من محاولات العديد من المفكّرين من أمثال **آية الله الميرزا النائينيّ** إبّان مرحلة الحركة الدستوريّة وما بعدها في تدوين الرسائل، وتأليف الكتُب التي تناول فيها موضوع حقوق الناس، ونبذ الاستبداد والطغيان، إلّا أنّ طرح هذا الموضوع بشكل منظّم وتهيئة ضروريّاته ومستلزماته، جُوبِه بمعارضة الكثير من رجال الدّين نظراً لوجود نوع من التعارض بين رُؤى البعض إزاء مفهوم الحكومة «الدستوريّة»، حتى شكّلت هذه المسألة محور المسائل الخلافيّة بين **الشيخ فضل الله نوري والميرزا النائينيّ**[1].

ولا يمكن هنا تجاهل الدّور المهمّ الذي لعبه **الشيخ جمال الدين الأسدآبادي (الأفغاني)**[2] في طرح فكرة التحرّر، إذ كانت بياناته

---

(1) علي أصغر حلبي، **تاريخ نهضت هاي ديني سياسي معاصر** «*تاريخ النهضات الدينيّة السياسيّة المعاصرة*»، ص302.

(2) وِلد جمال الدين الحسيني الأسدآبادي (الأفغاني) (1838 ـ 1897م) في «أسعد آباد» إحدى القرى القريبة من العاصمة الأفغانية كابل. انتقل إلى العاصمة مع والده وتعلّم اللغتين العربيّة والأفغانيّة، وتلقّى علوم الدّين والتاريخ والمنطق والفلسفة والرياضيّات. وفي الثامنة عشر من عمره سافر إلى الهند وأقام بها يَدرس العلوم الحديثة على الطريقة الأوروبيّة. ثم عاد إلى أفغانستان وعمل في حكومة الأمير «دوست محمد خان». وبسبب القلاقل التي مرّت بها أفغانستان في =

وتصريحاته تزخر بالمبادئ العامّة لحرّية الرأي والتعبير وغير ذلك، على الرغم من أنّ مؤلّفات ورسائل **الميرزا النائينيّ** ثمّ لاحقاً الموضوعات التي طرحها الشيخ **مرتضى مطهّري والإمام الخمينيّ** حول موضوع الحرّية لم ترَ النور بعد في تلك الفترة.

وكان السيّد **جمال الدّين** قد بعث برسالة إلى أحد أصدقائه وهو **(الحاج مشتاق مراغئي)** سنة (1881م) ـ أي قبل أكثر من قرن من الآن ـ يشرح له فيها الأوضاع في **إيران** ويقارنها بتلك التي يراها ويشاهدها في **فرنسا**.

= تلك الفترة قرّر السيد جمال الدين الرّحيل إلى الهند التي وصلها عام (1869)، لكنّه لم يمكث فيها طويلاً حيث غادرها إلى مصر عام (1870م)، ثمّ إلى الآستانة، لكنه عاد إلى مصر مرة ثانية ومكث فيها ثمانية أعوام قبل أن يُرغمه الخديوي (توفيق باشا) على مغادرتها بسبب دعوته لإصلاح النظام السياسيّ، فغادرها إلى الهند ثم إلى فرنسا حيث التقى الشيخ محمد عبده وأخرجا معاً جريدة (العروة الوثقى). وانتقل بعدها إلى طهران بدعوة من ناصر الدين شاه واضطُرّ لمغادرتها إلى روسيا بعد شيوع أفكاره، وعاد إليها مرة أخرى عام (1889) بدعوة من الشاه نفسه الذي انقلب عليه مجدداً ورحّله إلى تركيا. واستمر في التنقّل إلى أن وصل لندن وشنّ هجوماً على شاه إيران آنذاك وسياساته الفاسدة عبر مقالاته الصحفية. وفي عام (1892) دعاه السلطان عبد الحميد العثمانيّ للإقامة في الآستانة، فبقي فيها إلى حين وفاته في مدينة إسطنبول في تركيا. وقد عزا السيّد جمال الدّين تخلّف الشرق في مؤلّفاته إلى أمرَيْن: التعصّب الديني واستبداد الحُكّام؛ ، ودعا إلى إنشاء حكومة دستوريّة والاستناد إلى الشورى كفلسفة حكم وليس كنظام مفصّل وجاهز لكل زمان ومكان. وطالبَ كذلك بتعليم المرأة ودافع عن حرية الصحافة، ورأى أنّ الغرب نهض بالعلم والعمل وانحطّ الشرق بالجهل والكسل. وكتب عنه الزعيم الهندي جواهر لال نهرو فوصفه بأنه «أكبر المصلحين خلال القرن التاسع عشر». لم يُكثر السيد جمال الدّين من التأليف والتصنيف بل انصرفَ إلى الدعوة لفكره بالسرّ والعلن. له مؤلفان «تاريخ الأفغان» و«رسالة في الرد على الدهريين». نقلاً عن موقع «www.afaq.org»، بتصرّف. [المترجم]

وفي إحدى الفقرات من رسالته المذكورة يقارن **السيّد جمال الدين** بين **فرنسا وإيران** من حيث المساحة والعوائد، ويشير إلى أنّ دخل الفرنسيّين يفوق دخل الإيرانيّين بمئتي ضِعف، ثمّ يعلّق على هذا الفرق الفاحش بقوله:

ما هو السّبب برأيك في هذا الاختلاف؟ أليس لأنّ فرنسا تنعم بالعدل والمساواة والأخوّة والحرّية والقانون، وإيران محرومة من كلّ ذلك[1]؟

وفي كلام صريح له كذلك يقول:

بالجملة فإنّ من بين الأسباب التي أدّت إلى تقدّم شعوب أوروبا هي حرّية الصحافة والتي يسمح فيها بنشر محاسن الناس وعيوبهم دون استثناء لكي يزيد أصحاب الأخلاق الحميدة والصفات الحسنة والخصال الجميلة من تلك الخصائص، ويترك أصحاب الأهواء النفسيّة والنفسانيّة والأفعال المذمومة تلك الملوّثات، وليس باستطاعة أحد التعرّض لكاتب صحيفة ما أو رئيس تحريرها إلّا أن يُساء إلى أحد ما في تلك الصحيفة أو نسبة عيوب غير موجودة إليه...

ويقول في وضع آخره إنّ معنى الصحيفة هي أن يقال فيها كلّ ما هو حقّ وصحيح، لتفتح فصولاً تنفع حال الأمّة، وتذكر العيوب ومعها الحلول الكفيلة بمعالجة تلك العيوب لا أن تُملأ الصحيفة بالمبالغات والمغالطات التي تُسبّب الكراهية. من الأفضل أن لا يسعى أحد إلى طبع أو نشر مثل تلك

---

(1) **نامه ها واسناد سياسي سيد جمال الدين اسد آبادي** «*الرسائل والوثائق السياسيّة الخاصّة بالشيخ جمال الدين الأسدآبادي (الأفغاني)*»، بإشراف السيد هادي خسروشاهي، ص49.

الصّحف فيكون ذلك مدعاة إلى مذلّته وعرضة للتشهير لدى العامّة والخاصّة[1].

وبعد قيام الحركة الدستوريّة اتّضحت إلى حدّ ما أهميّة الحريّات وحقوق الأفراد للشعب ولممثّليهم، ولقد ذُكر في الدستور الذي دُوّن بعد الحركة المذكورة وفي ملحقاته بشكل صريح المبادئ الخاصّة بحقوق الأفراد والحريّات.

ولقد كان **الميرزا النائينيّ** من بين الذين أسهموا بشكل فعّال في تفسير بحوث الحكومة الإسلاميّة ضمن الاتّجاه الشيعيّ المعاصر، فكتابه الموسوم «***تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة***» ـ على الرغم من كونه كتاباً موجزاً ـ يضمّ العديد من الإجابات على الأسئلة المهمّة والجوهريّة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ خلال الفترة التي عاشها المؤلّف، وكانت عمليّة مقارنته بين الآراء الدينيّة والأفكار المعاصرة تمثّل إبداعاً جديداً بكلّ ما في هذه الكلمة من معنى، ويمكننا القول إنّ كتابه المذكور قد اشتمل على رؤيته حول شكل الحكومة الدينيّة إبّان تلك الفترة، وأحد أهمّ البحوث التي تناولها هو موضوع الحرّية وحقوق الأفراد في مقابل استبداد الحاكم على المجتمع.

وبديهيّ أنّ ما يقصده عالِم الدّين من خلال طرحه موضوع الحرّية ليس تحرّر الفرد من كلّ شيء (حتى من ربّه ودينه)، فهذه بالذات تمثّل نقطة الاختلاف الرئيسيّة بين النظرة الدينيّة وغير الدينيّة في ما يتعلّق بـ (الحرّية). وما معارضة المرحوم الشيخ **فضل الله نوري** الشّديدة للحركة الدستوريّة ومبدأ التحرّر إلّا شاهد حيّ على رفضه الحرّيةَ المطلقة أو المساواة المطلقة.

---

(1) **نامه ها واسناد سياسي سيد جمال الدين اسد آبادي** «الرسائل والوثائق السياسة الخاصة بالشيخ جمال الدين الأسد آبادي» (الأفغاني) بإشراف السيد هادي خسرو شاهي، ص55.

أمّا **الميرزا النائينيّ** فقد عزا التطوّر والانتشار السريعيْن للإسلام خلال النصف الأوّل من القرن الأوّل لظهوره، إلى «**العدالة**» و«**الشورى**» اللّتيْن كانتا تسودان الحكم الإسلاميّ آنذاك، إضافة إلى حرّية كلّ فرد من المسلمين وتساويه في الحقوق والأحكام مع الخليفة وبطانته(1). ثمّ يشير في موضع آخر من كتابه المذكور إلى (الحرّية) باعتبارها العلامة الفارقة المهمّة بين الحكومة المستبدّة والحكومة المنشودة، فيقول:

إذاً فحقيقة تبديل شكل الملكيّة الغاصبة الجابرة تتمثّل في التحرّر والتخلّص من هذا الأسر وتلك العبوديّة، وهي محور جميع الخصومات والسجالات الحاصلة بين الشعب وهذه الحكومة، وليس لأجل رفع اليد عن أحكام الدّين ومقتضيات المذهب. إنّ مسلك وهدف أيّ شعب سواء أكان صاحب دين وملتزماً بالشريعة أم لم يكن معترفاً أصلاً بوجود خالق لهذا العالَم، هو التخلّص من العبودية واستنقاذ رقاب أبنائه من هذا الأسر وليس الخروج من ربقة العبودية لله ـ جلّت آلاؤه ـ ورفع الالتزام بأحكام الشريعة والكتاب الذي يدين بهما...

أمّا ما قصده **النائينيّ** بالحرّية وطبيعة تطابقها مع مجموعة الآراء الغربيّة في هذا المجال فيحتاج إلى بحث مطوَّل، لكن، وبالنظر إلى القرينة المتمثّلة في أنّ المرحوم **النائيني** كان يعتبر الحرّية موضوعة البحث هي نفسها الحرّية التي كانت موجودة في صدر الإسلام، وأنّ الغرب في محاولته للوصول إلى هذه الفكرة إنّما هو في الواقع مدين للفكر الدينيّ، بالنّظر إلى كلّ ذلك يبدو واضحاً أنّ الحرّية التي

---

(1) «*تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة*»، ص 49.

يعنيها هي حرّية قائمة ضمن إطار القوانين الإسلاميّة، لكنّه بالطّبع كان يؤمن بتساوي الحقوق والحريّات داخل الإطار نفسه.

وقد انتقد **الشيخ فضل الله نوري** بشدّة فكرة **النائينيّ** عن الحركة الدستوريّة بل ولامه عليها، ويبدو أنّه كان يرى أنّ هذه الفكرة يلزمها الكثير من الضروريّات ممّا جعله يرفض مبدأ الحرّية من أساسها، لكنّ رفضه هذا لم يكن بمثابة تأييد للحكم الاستبداديّ بل كان يرى أنّ من الواجب رؤية الحرّية من منظار العبوديّة لله سبحانه، وكان يقول: إنّ مبدأ الإسلام هو العبوديّة وليس الحرّية. ثمّ كتب يقول حول ذلك:

العجيب أنّ البعض يشيع الخلط بين البحوث ويقول بأنّ المنادين بالإسلام هم شرذمة مستبدّة، بينما الواقع يتطلّب أن يكونوا مستبدّين؛ إنّ نظام الإسلام ودستوره قائمان على الاستبداد[1].

إضافة إلى ذلك فقد كان **الشيخ فضل الله نوري** يعتبر أنّ حرّية التّعبير عن الرأي تعني السّماح بوجود الحالات التالية:

الإساءة إلى الإسلام والمسلمين في الصّحف، والقول بكلمة الكفر على المنابر وفي المحافل والصّحف، وإنكار ضروريّات الإسلام كالقول بأنّ على الناس أن يأخذوا حقوقهم، فليس هناك من يعوّض عن ذلك يوم القيامة، وإنّ الملالي هم الذين ابتدعوا هذا الأمر وهو: احلف واذهب، وقد كتبوا يقولون: إنّ أصول الدّين اثنان: «التوحيد»، ومعناه الاتّحاد والتوافق،

---

(1) **لوايح آقا شيخ فضل الله نوري** «*بيانات آقا شيخ فضل الله نوري*»، ص 42، نقلاً عن مجلّة **آيينه انديشه** (*مرآة الفكر*)، العدد 6، 7، ص 16.

و«العدل» بمعنى المساواة، وكتبوا كذلك يقولون بأنّ التوسّل كفر وشِرك[1].

وبعد مرحلة الحركة الدستوريّة والجدل الذي حصل حول حقوق الأفراد وحريّاتهم، ظلّ هذا الموضوع يحتفظ بأهميّته ورونقه ويزداد إشراقاً يوماً بعد آخر مع اشتداد ظلم السلطة الحاكمة في عهد **رضا شاه**، حيث اتّسعت دائرة المؤيّدين لهذه الفكرة بعد انفتاحهم على الخارج. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّه في تلك الفترة كان **آية الله حسن مدرّس** يعارض جمهوريّة **رضا شاه** بشدّة، والسّبب في ذلك هو ازدياد نفوذ الأجانب والمستعمرين داخل البلاد. وكان **آية الله مدرّس** يعتبر الجمهوريّة التي يروم **رضا شاه** تأسيسها في إيران والإصلاحات التي كان يقوم بها **مصطفى كمال أتاتورك** في **تركيا** في الوقت نفسه، هما وجهان لعملة استعماريّة واحدة.

كان **آية الله مدرّس** عضواً في مجلس الشورى الوطني، وكان يعبّر عن آرائه داخل المجلس بحرّية كاملة ويقف بوجه أيّ استبداد أو ديكتاتوريّة تحاول الحكومة ممارسته، غير أنّه لم يسعَ إلى تأليف كتاب في هذا الموضوع. ويُذكر أنّه كان معارضاً ومخالفاً صعب المِراس لإحدى الظواهر التي تبيّنت خطورتها في ما بعد، ظاهرة كانت في طور النموّ في المجتمع الإيراني والعالم تحت شعار «دعم حقوق المرأة».

وعندما قدّم مشروع القانون إلى المجلس الذي تضمّن عدم السّماح للمرأة بالمشاركة في العمليّة الانتخابيّة، غضب **آية الله مدرّس** من هذه العبارة وأخذ يصرخ في المجلس بصوت عالٍ قائلاً:

---

(1) **لوايح آقا شيخ فضل الله نوري** «*بيانات آقا شيخ فضل الله نوري*»، ص 42، نقلاً عن مجلّة **آيينه انديشه** (*مرآة الفكر*)، العدد 6، 7، ص 16.

إنّ عدم السّماح للمرأة بالمشاركة في الانتخابات أمر واضح ومعروف لا يحتاج إلى ذِكر أو تنويه. فقولكم هذا ربّما سيشجّع الآخرين في المستقبل ليطالبوا بإشراك المرأة في الانتخابات[1].

وقد دعم كلامه بالآيات القرآنية وتجاربه الشخصيّة في ذلك مشيراً إلى أنّ القرآن الكريم وضع المرأة في محلّها المفروض لها وهي أن تكون تحت قيمومة الرّجل.

ثمّ جاء عدد آخر من المفكّرين بعد **آية الله مدرّس** فلعبوا دوراً فعّالاً كذلك، وساهموا بشكل ناشط في بحث موضوع الحرّية مثل الأستاذ **الشيخ مرتضى مطهّري**، حيث كتب في أحد مؤلّفاته موضوعاً تحت عنوان «**عجز المفاهيم الاجتماعيّة ـ السياسيّة**» مبيّناً العلل والأسباب التي دفعت الغرب إلى اللّجوء إلى المذهب الماديّ، وقال فيه:

أمّا السّبب الثالث في الاستعانة بالغرب والارتماء في أحضانه فهو فشل بعض المفاهيم الاجتماعيّة والسياسيّة. نطالع في تاريخ الفلسفة السياسيّة أنّه عندما طُرِح موضوع المفاهيم الاجتماعيّة والسياسة الخاصّة في الغرب، وبرزت مسألة الحقوق الطبيعيّة وخاصّة حقّ الحاكميّة الوطنيّة وراح البعض على أثر ذلك يناصر الاستبداد السياسيّ ويطالب بحقوق الشعب مقابل الحكّام في حين أنّ الشيء الوحيد الذي طالب به هؤلاء للناس هو الواجب والتكليف، وقد حاولوا إيجاد ظهير قويّ لأفكارهم السياسيّة الاستبداديّة، فلجأوا إلى الحجّة

(1) **مدرّس در پنج دوره تقنينيه مجلس شوراى ملي** «*آية الله مدرس عبر خمس دورات تشريعيّة في مجلس الشورى الوطني*»، ج 1، ص 44.

الإلهيّة، وزعموا أنّ الحاكم ليس مسؤولاً أمام الشعب بل أمام الله فقط، في المقابل فإنّ الناس مسؤولون أمام الحكّام ويترتّب عليهم واجب معيّن تجاه أولئك الحكّام. واعتبروا أنّه لا يحقّ للناس مؤاخذة الحكّام أو محاسبتهم على أيّ عمل يقومون به، إضافة إلى أنّه لا يحقّ لهم تعيين ما يجب على الحاكم فعله وما لا يجب، بل الله وحده هو الذي يؤاخذه ويحاسبه، كما أنّه لا حقّ للناس على الحاكم في حين أنّ للأخير حقوقاً على الناس لا بدّ لهم من تأديتها.

من هنا، بطبيعة الحال، ظهر نوع من الملازمة والعلاقة المصطنعة بين الأفكار والرّؤى؛ أي حالة الإيمان بالله من جهة، والإيمان بلزوم التسليم والخضوع للحكّام ومنع أيّ تدخّل في شؤون من اختاره الله ليرعى مصالح الناس ومن ليس مسؤولاً أمام أحد سوى الله من جهة أخرى. وبالطبع برزت حالة ملازمة بالاضطرار بين حقّ الحاكميّة الوطنيّة وبين الإلحاد[1].

ومن خلال سبره جذور هذه الحالة المذكورة، يناقش **الشيخ مطهّري** نظريّة الإسلام في هذا المجال حيث يقول:

من وجهة نظر الفلسفة الاجتماعيّة الإسلاميّة فإنّ حاصل الإيمان بالله تعالى ليس رفض الانصياع لحكومة الأشخاص المطلقة ومسؤوليّة الحاكم مقابل الناس وحسب، بل إنّ هذه الفلسفة تشير إلى أنّ الإيمان بالله فقط هو الذي يجعل الحاكم مسؤولاً أمام أفراد المجتمع ويمنح هؤلاء الأفراد حقوقاً معيّنة

---

(1) **مجموعه آثار شهيد مطهري** *(الأعمال الكاملة للشهيد مطهّري)*، العدد 1، ص 553، 554.

مقابل الحاكم وتعتبر أنّ الحصول على تلك الحقوق هو واجب شرعيّ ملزم.

ومن منظار الإسلام فإنّ المفاهيم الدينيّة كانت وستبقى مرادفة للحرّية، وهو تماماً عكس ما كان يحدث في الغرب ـ وفقاً لما نقله الدكتور **محمود صناعي** ـ وما كان يُشاع فيه من أنّ المفاهيم الدينيّة تعني القمع الاجتماعي[1].

وفي السنوات الأخيرة كان الدكتور **علي شريعتي** ضمن من انبروا لبحث موضوع الحرّية وإثرائها بالشكل الذي تستحقّ. وممّا قاله خلال بيانه للحرّية الغربيّة والحرّية الدينيّة هو:

إنّ هذه الكلمة[2] تمتلك بُعداً عميقاً وواسعاً جدّاً في الموسوعة الدينيّة، لكنّ معناها في إطار التاريخ والنظريّات الماديّة الحديثة أصبح مختصراً وسطحيّاً وبلا معالم ثابتة أو حدود واضحة. ومهما يكن من أمر فإنّ ممّا لا شكّ فيه هو أنّ الحرّية تُعتبر بُعداً أساسيّاً من أبعاد الوجود الإنسانيّ[3].

وعبر مقارنته بين الحرّية الاجتماعيّة ـ الفرديّة والحرّية الجنسيّة يعتقد **الدكتور شريعتي** بأنّ الحرّية الفرديّة والحرّية الجنسيّة تمثّلان العامل المخدّر للفرد والعائق الذي يمنعه من التفكير في الحرّية الاجتماعيّة[4].

---

(1) **مجموعة آثار شهيد مطهري** (الأعمال الكاملة للشهيد مطهّري)، العدد 1، ص 554، 555.

(2) أي، الحريّة. [المترجم]

(3) **مجموعه آثار دكتر علي شريعتي** (*الأعمال الكاملة للدكتور علي شريعتي*)، ج 2، ص 43.

(4) المصدر نفسه، ج 20، ص 240.

مراحل بحث مسألة الحرّية الحقوق عند الإمام الخمينيّ

لم يتطرّق **الإمام الخمينيّ** إلى موضوع الحقوق والحريّات في مؤلّفاته وكتبه بشكل مستقلّ ومنفرد، كما تطرّق في بيان نظريّة ولاية الفقيه وحقّ الحكومة الدينيّة، إذ بدأ بتناول موضوع الحرّية مع بداية النهضة الإسلاميّة ومعارضته للنظام المستبدّ. فقد اعتبر الإمام في مطلع النهضة الإسلاميّة أنّ غياب الحرّية يمثّل إحدى نقاط الضّعف الموجودة في نظام **الشاه**، وذلك عبر انتقاده حالة القمع التي كانت تعمّ الوضع الداخليّ في إيران. ولقد اتّخذ في ذلك الوقت موقفاً حازماً إزاء لائحة القانون التي صدرت آنذاك والتي تضمّنت منح المرأة بعض الحرّية، ومنها حقّ المشاركة في الانتخاب، معتبراً ذلك خدعة أخرى من خُدع النظام لقمع النهضة الإسلاميّة.

ففي تاريخ 15 ـ 5 ـ 1963م بعث الإمام ببرقيّة إلى إحدى النّقابات في مدينة **همدان** جاء فيها:

> **يظنّ النّظام المستبدّ، الذي لم يعترف يوماً بالحرّية لأيٍّ من أبناء الشعب، وظلّ لسنوات عديدة يصادر حرّية هذا الشعب لتحقيق مآربه، يظنّ هذا النّظام أنّه يستطيع خِداع الشعب المسلم من خلال مناداته بحرية المرأة، وما ذلك إلّا من أجل تنفيذ أهداف إسرائيل المشؤومة**[1].

هذا، وقد تناول الإمام معظم الموضوعات التي تضمّنت موضوع حرّية التعبير عن الرأي خلال الفترة القصيرة التي قضاها في **باريس (فرنسا)**. وفي خضمّ اللحظات التي كان الجميع يتوقّع انتصار الثورة الإسلاميّة في أيّ لحظة، كان الصحافيّون ومراسلو الصحف

---

(1) **صحيفة *النور***، ج 1، ص 49.

ووكالات الأنباء يلحّون في السؤال على القائد الذي أمسك بزمام تلك الثورة حول مستقبل أوضاع حقوق الإنسان والحرّية في **إيران**.

وفي ضوء الاهتمامات والقضايا المهمّة بالنسبة إلى معظم الصحافيّين ومراسلي الأخبار الغربيّين، فقد تركّز القسم الأعظم من أسئلتهم حول مسائل حرّية الدّين ومصير الأقليّة المسيحيّة وأتباع الأديان والمذاهب الأخرى، إضافة إلى استفسارهم عن منح حرّية الصحافة والتّعبير لمعارضي النظام (كالشيوعيّين) وحرّية المرأة. هذه كانت أهمّ المحاور التي دارت حولها الأسئلة المطروحة على الإمام.

بعد انتصار الثورة الإسلاميّة وفتح أبواب الحرّية المطلقة على مصراعيها في العديد من جوانب الحياة في بداية عهد النظام الثوري الجديد، استغلّت التيارات المعادية للثورة تلك الأوضاع والظروف الاستثنائية التي كانت البلاد تعيشها آنذاك، فعملت على زرع الأفكار المنحرفة في المجتمع، الأمر الذي دفع **بالإمام الخمينيّ** إلى اتّخاذ خطوات وإجراءات عديدة وسريعة للحدّ من الحريّات الممنوحة وتضييق مساحتها، وذلك بعد مرور فترة قصيرة على انتصار الثورة، وقد تناول أثناء خطاب له في جمع من الأشخاص موضوع الحريّات العامة، وذلك بعد انقضاء خمسة أيّام على التمرّد الذي وقع في منطقة **كردستان** ـ في شهر آب ـ أغسطس من عام 1979م، حيث قال:

> **في الفترة الماضية قمنا بمنح الحرّية للجميع لكي نُفهِم العالم ويعي الشعب حقيقة هؤلاء الذين يحاربوننا. لقد منحناهم الحرّية، حرّية كاملة ومطلقة، حتى فاق عدد الأحزاب والجماعات والصّحف والمجلات والجرائد التي أُنشئت خلال الأشهر القليلة الماضية، فاق عددها المئتيْن، لم يقف أحد بوجهها إطلاقاً أو يمنعها من ممارسة حريّاتها. وفي الوقت**

الذي قمتم فيه بتدنيس وإهانة جميع مقدّساتنا وتصرّفتم مع الحكومة والإسلام من خلال صُحفكم بالشكل الذي يعلمه الجميع، على الرّغم من كلّ ذلك فإنّ أحداً لم يتعرّض لكم ولم يحاول تحديد حريّتكم، حتى وصل بكم الأمر إلى فتح باب الفتنة المسلحة... من الآن فصاعداً لن نسمح لكم بالتصرّف كما تُريدون؛ سنقمع فتنتكم[1].

والملاحظ أنّ الإمام كان يذكر هذا الموضوع مراراً في السنوات التي تلت تلك الحادثة، ومنذ أن توالت المؤامرات والفتن المسلّحة ضدّ النظام الإسلاميّ (كالتمرّد المسلّح الذي حدث في منطقة **كردستان**)، كان سماحته يشير إلى الحدود والضوابط كلّما تطرّق إلى مسألة الحريّات، ومع قلّة الأحاديث واللّقاءات الصحفيّة التي أجراها مع وسائل الإعلام والصحافة بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، قلّت كذلك الإشارة إلى هذا الموضوع، واستمرّ الأمر على هذا المنوال حتى نهاية عام 1979م، حيث لم يعد بعد هذا التاريخ يدلي بأيّ حديث صحفي حتى آخر لحظة في حياته.

كان الإمام يشير في بعض أحاديثه إلى المسؤوليّة الشرعيّة للشعب في المشاركة في الانتخابات وغير ذلك من المجالات السياسيّة، وكان أحياناً يجيز إجبار الناس على القيام بذلك من منظار الأحكام الشرعيّة، بيدَ أنّه مع ذلك لم تكن تفوته الإشارة إلى موضوع حرّية الأفراد حتى في تلك الحالات. في ذلك يقول سماحته:

لم يقم أحد في أيّ مكان من إيران بإجبار أحد على منح صوته إلى هذا أو ذاك، بل ولم يُلْزَم أحد بالإدلاء بصوته

---

(1) **صحيفة النور**، ج 8، ص 266، 267.

أصلاً. إنّما تحتّم ذلك علينا المسؤوليّة الشرعيّة. فنحن عندما نقول شيئاً فإنّما نقول ما تقوله المسؤوليّة والتكليف الشرعيّ ليس إلّا، وليس علينا إجبار أحد على فِعل ذلك إطلاقاً[1].

هذا، وقد اعتقد الإمام بأنّ الحرّية والمؤامرات التي تُحاك في الداخل هما وجهان لعملة واحدة، الأمر الذي أدّى به إلى إهمال مسألة البحث في موضوع الحرية بشكل أو بآخر، ولم يتطرّق إطلاقاً إلى الحديث عنها بشكل مستقلّ إلّا عندما كان يتناول موضوع رفض الحرّية المطلقة. وأهمّ بيان أصدره حول هذا الموضوع كان الأمر الصّادر إلى السلطة القضائيّة عام 1982م والذي تضمّن ثمانية بنود.

سوف نختم هذه المقدّمة بالإشارة إلى بعض البنود التي جاءت في ذلك الأمر لا سيّما الجانب المتعلّق بموضوع الحرّية العامّة.

بعض مواد بيان الإمام الخميني في (20 ـ 12 ـ 1982م)

المادّة الثانية: لا بدّ من مراجعة صلاحيّة القضاة والمدّعي العام والمحاكم بسرعة ودقّة حتى يتمّ إنجاز الأمور بشكل شرعيّ يُرضي الله ولا تضيع معه حقوق الناس، وكذلك مراجعة صلاحيّات سائر الموظّفين والمسؤولين في الدولة بحياديّة وحزم، بعيداً عن تعقيد الأمور التي تنمّ عن الجهل كما هو حال المتطرّفين لكي يتمّ التخلّص من الأفراد الفاسدين والمفسدين، وفي الوقت نفسه عدم إقصاء الأشخاص الصالحين والفاعلين لأسباب واهية وحجج تافهة، أمّا المعيار في ذلك فهو الحالة الفعلية والظاهريّة للأفراد. .

المادّة الرابعة: لا يحقّ اعتقال أيّ شخص أو استدعاؤه دون

---

(1) **صحيفة النور**، ج 18، ص 271.

حكم أو أمر قضائيّ مستندٍ إلى المعايير الشرعيّة مهما كانت فترة اعتقاله. إنّ الاعتقال أو الاستدعاء القسريّ باستخدام العنف يُعتبر مخالفة تستحقّ التعزير الشرعيّ.

المادّة الخامسة: لا يحقّ التدخّل أو التصرّف في حقوق أو أموال الآخرين سواء أكانت أموالاً منقولة أو غير منقولة، أو تجميد تلك الأموال أو الحقوق أو مصادرتها إلّا بحكم من قاضي الشرع صادر عن حاكم الشّرع، ولا يكون ذلك إلّا بعد الفحص والتدقيق وثبوت الحكم من الناحية الشرعيّة.

المادّة السادسة: لا يحقّ دخول بيوت الآخرين أو متاجرهم أو أماكن عملهم دون إذن أصحابها، ولا يحقّ استدعاؤهم أو مراقبتهم أو ملاحقتهم بحجّة الكشف عن الجريمة أو ارتكابها، أو إهانة أيّ شخص واستخدام أسلوب غير إنسانيّ أو إسلاميّ معه، أو التنصّت على الهواتف أو الحصول على شريط يتضمّن أصوات الأفراد بحجّة الكشف عن الجريمة أو اكتشاف مركزها، أو استراق السمع بذريعة الكشف عن الجريمة مهما كانت كبيرة، أو مراقبة أسرار الناس أو ترصّد عيوبهم، أو إفشاء الأسرار حتى لو كان شخصاً واحداً. كلّ ذلك يُعتبر جُرماً وإثماً، بل وإن بعضها يمثّل أكبر الكبائر لأنّها تتسبّب في «إشاعة الفحشاء والآثام»، ويُعتبر من يرتكب أيّاً من الأعمال المذكورة مجرماً يستحقّ التعزير الشرعيّ، بل وإنّ منهم من يستوجب أحياناً الحدّ الشرعيّ كذلك[1].

حرّية الأفراد وحقوقهم: تحليل نهائيّ تاريخيّ

كما رأينا فإنّ موضوع الحرّية والحقوق الطبيعيّة للإنسان له تاريخ

(1) **صحيفة النور**، ج 17، ص 106.

موغل في القِدَم في العالم والفكر الدينيّ، غير أنّ البحث المذكور لم يرِد إطلاقاً بشكل مقنّن ومحدّد في أيّ مجتمع من المجتمعات. فقد بدأت المحاولات الأولى للشعوب في تقنين حقوق الأفراد في الحكومة وترسيخها عبر صدور إعلان حقوق الإنسان في **أوروبا** لأوّل مرّة. لذلك، وكما هو واضح، فإنّ ما نخوض فيه لا يمتلك، إلى حدّ ما، خلفيّة تاريخيّة طويلة.

ولعلّ هذا السّبب بالذات هو الذي دفع المعجميّين والموسوعيّين المسلمين والشيعة إلى تجاهل تفسير كلمة (**الحرّية**) في مؤلّفاتهم وكتُبهم وفقاً لمعناها الاجتماعيّ.

فقد وردت العبارات التالية في «***دائرة المعارف الشيعيّة***» حول معنى كلمة (**الحرية**):

لم تتمّ الإشارة إلى كلمة (الحرّية) في العالم الإسلاميّ بمفهومها السياسيّ الحديث الذي يعني كسرها قيود الظلم الاجتماعيّ وتخليص أفراد البشر من نَيْر العبوديّة الذي فرضته الأنظمة الديكتاتوريّة، لم تتمّ الإشارة إليها بشكل مقنّن ومنظّم، بل إنّ حركات التحرّر للشعوب المقهورة لم تكن، في الحقيقة، تحمل هذا الوعي الجوهريّ المقنّن. وعندما كان النّجاح يُكتب لأيّة حركة كان أفرادها عاجلاً أم آجلاً يجدون أنفسهم سائرين على خطى المستبدين والطغاة الذين سبقوهم، وذلك لأنّهم كانوا يجهلون أسلوب تقنين وتنظيم الحرّية أو ترسيخ قواعدها وأُسسها.

وكان موضوع حقّ اختيار نوع الحكومة أو تدخّل الأفراد فيها بشكل مباشر لا يجول في خواطر الأقدمين وبعيداً عن قدراتهم الاجتماعيّة، وبطبيعة الحال، لم تكن أيّة حكومة لتعترف بهذه الحقوق لمواطنيها. بيدَ أنّ مشاركة «الأُمّة» في

أمور الحكومة وخاصّة في صدر الإسلام كانت موجودة بالفعل، ومع هذا فإنّ تلك المشاركة أو الحقّ لم يتُخذ شكلاً مقنّناً ومنظّماً حتى ذهبت جميع تلك الحقوق أدراج الرياح مع مرور الوقت وبالتدريج[1].

إنّ كلمة (**الحرّية**) كانت تُستخدم بالطّبع في الثقافة الإسلاميّة بكثرة، إلّا أنّها بجميع اشتقاقاتها كانت تحمل طابعاً «حقوقيّاً» ـ مثل الإنسان الحرّ في مقابل العبد ـ أو طابعاً «أخلاقيّاً أو عرفانيّاً» كالحرّية المعنويّة. لذلك نرى أنّ المؤلّفين المسلمين الذين تناولوا موضوع الحكومة العادلة والظالمة، وأدانوا الحكومة الظالمة وشجبوها باعتبارها حكومة استبداديّة، نرى أنّ أولئك المؤلّفين كانوا يركّزون على الفرق بين الحكومة العادلة والجائرة والحكومة الشرعيّة وغير الشرعيّة وغير ذلك. وكان هؤلاء يرون أنّ العدالة ـ وليست الحرّية ـ هي الكلمة المقابلة للاستبداد، ويمكننا ملاحظة ذلك بوضوح في فكر أحد روّاد النهضة الثقافيّة في مصر حينما يمزج بين المفهوم التقليديّ للعدالة من جهة والمفهوم الجديد للحرّية من جهة أخرى.

عندما عاد **الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي** (1801 ـ 1873م) ـ أحد كبار الأدباء المصريّين ـ من رحلته إلى (**باريس**) التي استغرقت خمس سنوات، حيث أُوفِدَ من قِبل الأزهر الشريف للعمل كمرشد دينيّ للطلبة المصريّين الذين كانوا يدرسون هناك، بدأ بشرح الدستور الفرنسيّ واضعاً مفهوم (الحرّية) كمرادف لمفهوم (العدالة)[2]، ليُقيم جسراً بين الأفكار التقليديّة والأفكار الحديثة.

---

(1) **دائرة المعارف تشيّع** *(الموسوعة الشيعيّة)*، بإشراف أحمد صدر حاج سيد جوادي وكامران فاني وبهاء الدين خرّمشاهي، ج 1، ص 530.

(2) **صحيفة كيهان فرهنگي** *(كيهان الثقافي)*، العدد 10 ـ العدد التسلسليّ 46 ـ السنة الرابعة، مقالة بقلم (برنارد لويس)، ترجمة مرتضى أسعدي، ص 36.

وحتى في الفترة اللاحقة **للشيخ رفاعة** أيضاً، لم يُستحدث أسلوب موحّد في استخدام تلك الكلمة وتحديد مفهومها في الفكر السياسيّ عند المسلمين. بل وإلى وقتنا هذا كذلك، ظلّ المفهوم المذكور واشتقاقاته مبهمة لا يشير إلى تصوّر معيّن أو ثابت لدى المفكّرين المسلمين أو المفكّرين بشكل عامّ.

من ناحية أخرى، ساهم الباحثون الشيعة خلال القرنيْن الأخيرين، بدءاً **بالشيخ جمال الدّين الأسدآبادي (الأفغاني)** وانتهاءً **بالنائينيّ**، وكذلك المثقّفون المتديّنون في العصر الحديث ورجال الدّين الواعون والمحيطون بقضايا عصرهم من أمثال المرحوم **مرتضى مطهّري** والمرحوم **محمود طالقانيّ والإمام الخمينيّ**، ساهم كلّ من هؤلاء بشكل فعّال في تطوير مسيرة الفكر التحرّري وإثرائها وبيان أبعادها.

مفهوم الحرّية

تتشابه كلمة (الحرّية) والكلمات المرادفة لها في اللّغات الأخرى من الناحية اللّفظية بشكل عامّ، وتُقابل هذه الكلمة معنى (الجَبر) بينما ترادف معنى (الاختيار). ويتناول مفهوم الحرّية الذي يدور البحث حوله في الفلسفة وعلم الكلام، مسألة علاقة أفعال الإنسان بإرادته. ورغم أنّه بالإمكان أن نفترض وجود رابطة متوازية بين هذا البحث الفلسفيّ وبين البحث الذي نحن بصدده، إلّا أنّ هذا الأمر ليس مطروحاً للنقاش من قِبل المؤلّف في الوقت الحاضر.

وكذلك المفهوم الحقوقيّ لكلمة الحرّ التي تُقابلها كلمة العبد، وهي تطرح أحكاماً خاصّة بهما للتمييز بينهما، وهذا المفهوم كذلك (أي المفهوم الحقوقيّ) ليس مدار بحثنا على الأقلّ في هذه الصفحات.

أمّا المفهوم الثالث الذي نروم الخوض فيه فهو استخدام كلمة (الحرّية) ضمن الإطار الاجتماعيّ والسياسيّ الذي يضمّ العبودية والرقّ، وحقّ الرّأي أو المعتقد، وحقّ التّعبير عن الرأي وغير ذلك، بوصفها مفاهيم أوضح أو أمثلة تلك المفاهيم أو ما يقابلها. يقول صاحب قاموس «*لغتنامه دهخدا*» حول كلمة (حرّية) ما يلي:

الحرّية:

1 ـ العِتْق.

2 ـ الاختيار، وهي خلاف العبوديّة والرقّ والأسر والإجبار؛ القدرة على القيام بفِعل ما أو تركه؛ القدرة على الاختيار.

ويشير المعجم إلى المعاني الثلاثة المتميّزة للحرّية على التوالي في استخدام تلك الكلمة باعتبارها تمثّل مفهوماً «حقوقيّاً» و«اجتماعيّاً سياسيّاً» وكذلك مفهوماً «فلسفيّاً»، وسوف يكون المفهوم الاجتماعيّ السياسيّ لكلمة (الحرّية) وحدودها وأبعادها هو المقصود في بحثنا هذا كما أشرنا آنفاً.

ربّما كان مفهوم الحرّية واضحاً لا لبس فيه بشكل عامّ، بل قد يلتبس ويتعقّد إذا ما قمنا بتعريفه بهدف تبسيطه ـ كما هو الحال مع التّعاريف التي يقدّمها البعض حول الحرّية ـ إلّا أنّه بالنّظر إلى وجود الفروقات الدقيقة في التصوّرات المتعدّدة حول هذه الكلمة، وكذلك وجود معانٍ مختلفة تماماً لكلمة الحرّية في بعض الأحيان، سوف نقوم بالإشارة إلى ذلك كلّ في محلّه.

آراء المفكّرين

أولئك الذين قاموا بتناول المعنى غير الفلسفيّ وغير الحقوقيّ لكلمة الحرّية لم يُعطوا هذا المفهوم حقّه أو قيمته الإيجابيّة، وقد

تركت هذه الحالة بصماتها في تعاريفهم ومقاصدهم التي ابتغوها من بحث كلمة الحرّية بشكل واضح.

يقول **أرسطو** وهو من أوائل الذين تناولوا هذا الموضوع، في كتابه الشهير «*السياسة*» متحدّثاً عن الديمقراطيّة والحرّية:

يقول العامّة إنّ الحرّية هي أساس الحكومة الديمقراطيّة؛ ويشير مفهوم كلامهم هذا ضمناً إلى أنّ الأفراد لا يتمتّعون بالحرية إلّا في ظلّ الديمقراطيّة فقط. ويقول هؤلاء أيضاً إنّ الحرّية هي غاية ومقصد كلّ أنماط الديمقراطيّة. إلّا أنّ أحد مظاهر الحرّية هو أن يحكم كلّ فرد فيها بالتناوب. إنّ أساس العدل في الديمقراطيّة هو المساواة العدديّة لا القِيَميّة، وإذا استند العدل إلى هذه القاعدة فإنّ الناس هم الحاكمون في جميع الأمور وفي كلّ حين وزمان، وإنّ إرادة الأغلبيّة ستكون الحدّ الفاصل في كلّ القضايا والشؤون، بل إنّها تمثّل العدل نفسه لأنّه وكما يقول مؤيّدو الديمقراطيّة على جميع المواطنين امتلاك جزء متساوٍ من المشاركة في الحكومة. والنتيجة هي أنّ الفقراء والمحرومين في النظام الديمقراطيّ هم أقوى من الأثرياء لأنّهم الأكثر عدداً[1].

تشير العبارات المذكورة، كما هو واضح، إلى الحرّية على أنّها تعني المشاركة في الحكومة، إضافة إلى إشارتها إلى حقّ الأفراد في التدخّل في تقرير مصيرهم، لكنّها لا تذكر شيئاً لا من بعيد ولا من قريب عن الحرّية الفرديّة في مقابل حقّ المشاركة في الحكومة. ويتبيّن من كلام **أرسطو** أيضاً أنّ هذا النّمط من تشكيل الحكومة المؤلّفة من

(1) أرسطو، *السياسة*.

الفقراء والمساكين هو نمط غير مرغوب فيه لأنّ مفهوم «الديمقراطيّة» هو مفهوم غير مستساغ بالنسبة إليه.

إلّا أنّه، في الواقع، يتحدّث عن الحرّية من منظار «العامّة»، أمّا ما يعرفه هو بالذات عن هذه الكلمة فقد صرّح به بشكل مختلف تماماً.

يقول **نيومان** وهو الذي ترجم كتاب **أرسطو** إلى اللغة الإنكليزيّة في عهد الملكة **فيكتوريا**:

يبدو أنّ مقصود أرسطو هو أنّ القائمين على رأس الحكومة لن يكونوا (أحراراً) إلّا إذا تمّ تسيير أمور الحكومة على هواهم.

أمّا **السير إرنست بارغر** وهو مترجم متأخّر للكتاب نفسه فيقول:

يثير البند الذي يشير فيه أرسطو إلى أنّه لا يجب اعتبار العيش في ظلّ حكومة الدستور شبيهاً بالعبوديّة بل بمثابة الخلاص والتحرّر، يثير لدينا احتمالاً مفاده أنّه يعرّف (الحرّية) بإطاعة القوانين الموضوعة بالفعل[1].

وعموماً نستطيع اعتبار الحرّية من وجهة نظر **أرسطو** بأنّها تعني العدالة ووجود حكومة قائمة على أساس الحقّ لكن من دون التطرّق إلى نسبة تدخّل الأفراد في تلك الحكومة، أو الإشارة إلى الحقوق الفطريّة للأفراد الخاصّة بالاختيار وغير ذلك.

ومفهوم الحرّية هذا الذي كان يُعتقَد بأنّه يوازي مفهوم العدالة الاجتماعيّة أو المساواة أمام القانون وغير ذلك نجد نظيره كذلك في الفكر الإسلاميّ، ولكن مع وجود اختلافات كبيرة بينه وبين التعاريف

---

(1) موريس كرنستون، *تحليل جديد للحرية*.

الأخرى للحرّية، والتي ذُكِر معظمها تقريباً خلال القرنيْن السابع عشر والثامن عشر.

فجان جاك روسو يعتبر الحرّية بأنّها هي الحكومة نفسها، وهو ـ خلافاً لنظريّة **أرسطو** ـ يعتقد بأنّ الحرّ هو الشخص الذي يستطيع حكم ذاته بذاته (= الديمقراطيّة)[1].

أمّا **جون لوك** فيقول:

إنّ الحرّية هي القدرة التي يمتلكها الفرد لأداء عمل ما أو تجنّبه[2].

في حين أنّ **إيمانويل كانط** يعرّف الحرّية بقوله:

الحرّية هي التحرّر من كلّ شيء إلّا من القانون الأخلاقيّ[3].

لكنّ **سپينوزا** يشير إلى الإنسان الحرّ فيقول:

الإنسان الحرّ هو الشخص الذي يسير وفقاً لحكم العقل فقط[4].

وعلى الرّغم من وجود فارق أساسيّ بين جميع التعاريف المذكورة أعلاه، والتي طُرِحت خلال القرون المتأخّرة وبين الحرّية التي تعني العدالة وحكومة الحقّ ـ وهو مفهوم **أرسطو** عن الحرّية ـ إلّا أنّ كلّ تعريف من التعاريف المشار إليها يتضمّن كذلك فوارق كبيرة للغاية. ويبدو لي أنّ ما ذكرناه إجمالاً كافٍ لفهم الاختلاف الموجود بين مفهوم الحرّية في النظرة الإسلاميّة وبين الحرّية بمعناها الغربيّ بشكل دقيق.

---

(1) موريس كرنستون **تحليل جديد للحرية**، ص 72.

(2) المصدر نفسه، ص 30.

(3) المصدر نفسه، ص 30.

(4) المصدر نفسه.

الآراء الإسلاميّة حول مفهوم الحرّية وتعريفها

قلّما نجد تعريفاً محدّداً للحرّية ـ في ما يتعلّق بمعناها غير الفلسفيّ وغير الحقوقيّ ـ في نصوصنا الدينيّة، لكنّنا نستطيع العثور على أمثلة لهذا النوع من الحرّية في بعض الأحاديث التي وردت عن المعصومين (ع).

ولعلّ أشمل مفهوم جامع لكلّ المعلومات الخاصّة بالحرّية هو المفهوم المتمثّل في رفض أيّ إلزام باطل أو غير دينيّ سواء أكانت تلك الإلزامات داخليّة (مثل التقاليد أو العادات الباطلة) أم خارجيّة.

وفي ما يتعلّق بالأهداف التي بُعِث من أجلها الأنبياء، يقول القرآن الكريم:

﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[1].

تشير الآية الشريفة إلى بعض أمثلة الحرّية مثل رفع الأحكام العمليّة الثقيلة عن كاهل الأفراد، وهو ما أشار إليه كذلك المفسّرون في كتبهم، إلّا أنّ هذه الآية، وبالنّظر إلى أنّ مدلولها ليس هو شأن نزولها أو القدر المتيقّن الخاصّ، توضح بشكل عامّ مفهوم التحرّر من أيّة قيود أو أغلال[2].

وتشير العديد من الروايات كذلك إلى مفهوم الحرّية، لكن، وكما أسلفنا سابقاً في المقدّمة، فإنّ النقطة الأساس التي ارتكزت عليها الآيات القرآنيّة الشريفة والروايات هي مسألة «تكليف المسؤولين إزاء الأفراد» وليس «الحقوق الفطريّة للأفراد إزاء الحكومة». ويوضّح الكلام التالي الذي ورد عن أمير المؤمنين (ع) معنى كلمة الحرّية أيضاً:

(1) سورة **الأعراف**: الآية 157.

(2) ***الميزان في تفسير القرآن***، ج 8، ص 280.

(ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً)[1].

ويُستفاد من العبارة المذكورة الإطلاق في الكلام، وإلّا فإنّ ما نراه في سياقها ينسجم والتحرّر من النّفس الأمّارة أو المعبود الكاذب أكثر من غيره. ولا شكّ في أنّ المفهوم الذي تتضمّنه هذه العبارة يتوافق مع مفهوم الحريّات الفرديّة بشكل كبير.

أمّا **الميرزا النائينيّ** وهو أحد كبار العلماء الذين عايشوا فترة الحركة الدستوريّة في **إيران**، فقد ألّف كتاباً تطوّر في ما بعد ليصبح نظريّة للحركة المذكورة، وأشار فيه بكثرة إلى الحرّية في مقابل الاستبداد، معرّفاً الحرّية بالشكل التالي:

إنّ حرّية الصحافة وحرّية التعبير وغيرهما... اللتيْن تمثّلان مرتبة من مراتب الحرّية الفطريّة، هما في الحقيقة عبارة عن التحرّر من كلّ قيد للطاغوت، والنتيجة المتوخّاة من ذلك هي إزالة الموانع عن موجبات تنبّه الأمّة ورفع الغشاوة عن الأبصار والوقر عن السّمع، ومعرفتها أصول التقدّم والشّرف واستقلال الوطن، وبلوغها القوميّةَ، واهتمامها بالحفاظ على الدّين، والتحفّظ على الناموس الأكبر، واستئناس أفرادها واتّحادهم في انتزاع حريّتهم التي وهبها لهم الله سبحانه، ثمّ استنقاذ حقوقهم المغتصبة، وتصرّفهم حيال تحصيل المعارف، وتهذيب الأخلاق والاستكمالات النوعيّة وما شابه ذلك[2].

وهكذا نرى أنّ المرحوم **النائينيّ** قد أشار إلى بعض مصاديق

---

(1) *نهج البلاغة*، من وصيّته لابنه الحسن (ع)، كتبها إليه بـ «حاضرين» عند انصرافه من صفّين.

(2) *تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة*، ص 121.

الحرّية مثل حرّية التفكير ورفع الحظر، أو الرّقابة وحرّية المحافظة على الدّين، أو المعتقَد وحرّية التعليم والتعلّم، وما شابه ذلك.

رأي الإمام الخمينيّ في مفهوم الحرّية

اقتصر ذِكر **الإمام الخمينيّ** للحرّية على تعريفها كذلك، إلّا أنّه تناول كثيراً الحديث عن الحريّات المشروعة وبيان حدود كلّ منها، وفي ردوده على أسئلة بعض الصحافيّين لم يخرج عن نطاق تعريف كلمة الحرّية.

لكنّ آخر حديث مهمّ ومطوّل للإمام، كان مع الصحافيّة الإيطاليّة المعروفة **أوريانا فالاتشي** الذي أدلى به بعد ثمانية أشهر تقريباً من انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران**، وبعدما تمّ وضع القيود على بعض الجماعات السياسيّة التي أثارت الكثير من الفتن ودبّرت العديد من المؤامرات تحت غطاء الحرّية، مثل الفتنة التي حدثت في منطقة **كردستان**.

وكان المحور الأصليّ الذي دار حوله سؤال الصحافيّة المذكورة هو بحث موضوع الحرّية، فطرحت على الإمام حوالي عشرة أسئلة طلبت في أحدها أن يقدّم تعريفاً موجزاً للحرّية بقولها «هل لكم أن تُقدّموا تعريفاً مبسّطاً عن الحرّية»؟ فأجابها سماحته قائلاً:

ليست الحرّية مسألة يمكن أن يكون لها تعريف محدّد. فالناس أحرار في عقائدهم، ولا أحد يجبرهم على اعتناق هذه العقيدة بالذات دون غيرها. لا أحد يجبركم أنتم مثلاً على السيّر في طريق معيّنة. لا أحد يجبركم على انتخاب هذا الشخص دون ذاك. لا أحد يجبركم على اتّخاذ منزلكم في

مكان دون آخر، أو على اختيار العمل هناك. فالحرّية هي شيء واضح إذاً[1].

وقد أشار سماحته إلى الناحية السلبيّة للحرّية بقوله:

ليس معنى الحرّية أن يكون الفرد حرّاً في تدبير المؤامرات، لا ليس حرّاً في ذلك، أو أن يتحدّث بكلام فيه ضرر للشعب، أو للثورة. هذه ليست حرّية، إنّ الناس أحرار في إطار قوانين الثورة الإسلاميّة، من كان له رأي بإمكانه أن يعبّر عن رأيه، كل الفرق أيضاً حرّة في التعبير عن آرائها، مهما كانت تلك الفرقة، ولكن ليسوا أحرار في نسج المؤامرات أو القضاء على الإسلام، أو توجيه ضربة إلى المؤسّسات التي تقوم في الوقت الحاضر بالنشاطات الإسلاميّة، لا يمكن لهذه الأشياء أن تحدث[2].

هذا، ويشمل مفهوم الحرّية الذي يقصده الإمام حرّية النشاطات الفرديّة وحرّية انتخاب نوع الحكومة على السواء. أو بعبارة أخرى، يعترف هذا التعريف بالحقوق الطبيعيّة للأفراد في مختلف المجالات الاجتماعيّة والشخصيّة. ولا يختلف المفهوم المذكور عن التصوّرات الإسلاميّة الأخرى الموجودة عن مفهوم الحرّية، بل يتساوى معها في الكثير من الأحيان. طرح المهندس **مهدي بارزكان**، أول رئيس وزراء بعد الثورة الإسلاميّة، تعريفه عن الحرّية ـ وهو الذي اعتاد على الإشارة إلى مفهوم الحرّية في فكره السياسيّ أكثر من أيّ مفهوم آخر ـ فيقول:

الحرّية هي هبة إلهيّة أزليّة، وصفة ملازمة لخلق الإنسان

---

(1) **صحيفة *النور***، ج 9، ص 88.

(2) المصدر نفسه، ج 12، ص 103.

وخلافته وضرورة من ضروريّات نجاته وخلاصه وسعادته الأبديّة. وعندما نلاحظ الغرب يستعيد نهضته ويرمي ظواهر القرون الوسطى وسلبيّاتها وراء ظهره حيث الحكم المطلق للكنيسة، وعندما نراه يسعى للوصول إلى الحرّية التي وصل إليها بالفعل ولو بشكل نسبيّ، كلّ ذلك إنّما يمثّل جزءاً من الطريق الذي تسلكه البشريّة وهو الطريق الذي وضعه لها الأنبياء. فالحرّية إذاً هي التخلّص من قيود الإنسان وتجنّب عبادة الطاغوت، بما في ذلك الطاغوت الداخليّ والخارجيّ أو العقائديّ والثقافيّ والاقتصاديّ[1].

بالنّظر إلى ما تقدّم، يمكن تعريف الحرّية بأنّها كلّ ما من شأنه أن يلغي الإلزامات الباطلة والمجحفة، حتى لو كان لها معنى أوسع من ذلك من حيث المفهوم (إلغاء الإلزامات مطلقاً سواء أكانت حقّة أم باطلة)، وأمّا الحرّية التي نروم بحثها وهي في الواقع الحرّية الاجتماعيّة والسياسيّة، فلا تنسجم إلّا مع التعريف المذكور أعلاه، إذ قلّما سنجد من يُشكل على هذا التعريف، اللهمّ إلّا أن يكون الإشكال الرئيسيّ في التفسيرات المختلفة عن الحقّ والباطل، والتي بناءً عليها ستُحدّد أيّ الإلزامات يعتبر إلغاؤها جزءاً من الحرّية وأيّها لا يُعتبر كذلك. سنقوم ببحث هذه المسألة في الصفحات التالية.

أقسام الحرّية وأشكالها

تُقسَّم الحرّية إلى عدّة أقسام، ويعتمد ذلك على كونها ضمن إطار العمل أم أنّها تنضوي تحت لواء الفكر والتّعبير، هل هي حرّية فرديّة أم جماعيّة أم مدنيّة ... وغير ذلك؟

---

(1) مهدي بازرگان، ***بازيابي ارزشها*** (العودة إلى القِيَم)، ص 385.

على سبيل المثال، يقسّم القانون الحرّية إلى قسميْن اثنيْن: الحرّية الفرديّة وحرّية الحكومة، وما يقصده القانون بـ (حرّية الحكومة) هو حريّتها مقابل الاستعمار والهيمنة الأجنبيّة. ويرادف هذا المفهوم مفهوم الاستقلال الذي سنتطرّق إليه في الفصل السادس من هذا الكتاب. ثمّ بعد ذلك يقسّم القانون الحرّية الفرديّة إلى حرّية الوجود والحرّية الاجتماعيّة. ويعني بـ (حرّية الوجود) الحريّات الفرديّة إزاء الحكومة، أي أنّ الفرد حرّ في كلّ أنحاء العالَم خارج إطار الحكومة والمجتمع، وله أن يفعل أيّ شيء يرغب فيه في ذلك العالم، وهذا يعني أنّ هذا الفرد هو الذي يخلق ماهيّته ووجوده. وبالنسبة إلى «الحرّية الاجتماعيّة» فالمقصود بها حرّية المشاركة والمساهمة في نشاطات المجتمع، وبالتالي حكم نفسه بنفسه[1].

وهناك تقسيم آخر شبيه بما ذكرنا أعلاه وقد استخرجناه من كتاب **باترسون** الذي يصنّف الحرّية إلى ثلاثة أنواع، هي:

1 ـ الحرّية الفرديّة.

2 ـ حرّية الحكم.

3 ـ الحرّية المدنيّة[2].

الحرّية الفرديّة من وجهة نظر **باترسون** هي، من ناحية، شعور الشخص بعدم تعرّضه لضغط أو إكراه للقيام بفعل لا يرغب في أدائه، ومن ناحية ثانية، عدم الحيلولة بينه وبين ما يريد القيام به، أيّ فعل كان شريطة أن لا يكون ذلك الفعل سبباً لمنع الآخرين من ممارسة

---

(1) «صحيفة **كيهان**»، السنة 1986 ـ 1987؛ فرهنگ انديشه، **آزادي از ديدگاه قانون** *«الحرّية من وجهة نظر القانون»*، ص 72.

(2) ناصر إيراني، صحيفة **نشر دانش** *(نشر العلم)*، السنة الثالثة عشرة، العدد 1، ص 31.

حريّتهم للقيام بالعمل نفسه. أمّا حرّية الحكم فهي تمنح الشخص القدرة على القيام بعمل ما يريد خارج إرادة الآخرين ورغبتهم، بل أيضاً على تقييد حريّتهم أو إلغائها تماماً. في حين أنّ الحرّية المدنيّة تمنح الأشخاص الراشدين في المجتمع القدرة على المساهمة والمشاركة في إدارة أمور ذلك المجتمع[1]. وسوف نقوم في هذا الفصل ببحث الحريّات الفرديّة والمدنيّة، علماً أنّ الحرّية الفرديّة بدورها تنقسم إلى العديد من المستويات والفروع والأمثلة المختلفة. ويشير **جون ستيوارت ميل** إلى أنّ الأُسس الرئيسيّة للحرّية هي:

1 ـ حرّية الإحساس بالعقيدة والتّعبير عن الرأي.

2 ـ حرّية الذّوق واختيار العمل.

3 ـ حرّية (تشكيل) الأحزاب[2].

بيدَ أنّ الحريّات الفرديّة تنطوي، بالطّبع، على أمثلة ووجوه أخرى كذلك، كحرّية الانتقال إلى أيّ مكان، وحرّية اختيار السّكن، وسريّة المراسلات والمكالمات الهاتفيّة وإرسال التلغرافات والأسرار الشخصيّة، فضلاً عن حرّية الحياة الشخصيّة الخاصّة وحرّية الدّين والتربية والتّعليم وحرّية الصحافة والتفكير، وكلّها تشكّل جزءاً من الحريّات الفرديّة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ بعض أنواع الحرّية التي قيلت حتى الآن هي أقرب إلى السياسة منها إلى أيّ شيء آخر، بل ويمكن اعتبارها أمثلة من الحرّية السياسيّة، إلّا أنّه بالنّظر إلى الثنائيّة والتباين اللّذيْن تتميّز بهما بعض هذه الأنواع والمجالات الواسعة التي تشتمل

(1) المصدر نفسه، ص 31.

(2) جون ستيوارت ميل، *رسالة في الحرية*، ص 32.

عليها، سوف نقوم ببحث أهمّ أمثلة الحرّية في معناها الواسع بدلاً من طرح موضوع الحرّية السياسيّة في مقابل الحرّية الاجتماعيّة... إلخ. بطبيعة الحال، إنّ البحث سيشمل بشكل ضمنيّ أيضاً موضوع حرّية الأحزاب والتجمّعات ومشاركة الأفراد في اختيار الحكومة.

أصل الحرّية وأساسها

على الرّغم من الاختلافات والتباينات التي تشوب التفسيرات المتعدّدة عن الحرّية، إلّا أنّ هناك قاسماً مشتركاً يجمع هذه التفسيرات يعترف به جميع أفراد البشر بمن فيهم الطّغاة. فمن الناحية العملية يتمّ تجاهل حرّية الآخرين فقط، أمّا حريّتهم فإنّهم يفخرون بها، ويمجّدونها ويسعون جاهدين إلى تحقيقها بكلّ السُّبُل.

يقول **مونتسكيو**:

لم تتمكّن أيّة كلمة من الاستحواذ على الأذهان كما فعلت كلمة (الحرّية)[1].

ولا شكّ في أنّ هذا الاهتمام العامّ بمفهوم الحرّية، والرّغبة العامّة نحوها، هي أكبر شاهد وأدلّ دليل على وجود هذه الرّغبة في أعماق النفس الإنسانيّة. بعبارة أخرى: إنّ أصل الحرّية هي الفطرة التي وضعها الله سبحانه في الإنسان لذلك نرى المهتمين بالحرّية يطلقون عليها اسم الحقوق «الطبيعيّة» أو «الفطريّة» للإنسان.

وكتب المرحوم الشهيد الشيخ **مرتضى مطهّري** حول تصوّره عن نظريّة المفكّرين الغربيّين يقول:

إنّ المبدأ الأساسيّ الذي يستحوذ على اهتمام هذه الجماعة

---

(1) مونتسكيو، *روح القوانين*.

(جان جاك روسو وفولتير ومنتسكيو) يتمثّل في أنّ الإنسان قد أوجد بالفطرة وبحكم الخلقة والطبيعة سلسلة من الحقوق والحريّات، ولا يحقّ لأيّ فرد أو جماعة سلب تلك الحريّات من أيّ فرد أو أمّة بأيّ شكل من الأشكال، بل لا يحقّ حتى لصاحب تلك الحقوق التنازل عنها للغير بإرادته ورغبته ليبقى مجرّداً منها[1].

وقد قام المفكّرون التجريبيّون والوظيفيّون الأميركيون بالعديد من التجارب في علم النّفس في هذا المجال، فكتب أحد المؤلّفين المعاصرين حول ذلك يقول:

أثبتت الاختبارات والتجارب التي قام بها علماء النّفس أنّ الإنسان بفطرته يتوق إلى الحرّية ويطالب بها، وينفر من كلّ ما من شأنه تقييد حريّته ويسبّب له الألم والعذاب. وقد توصّل واطسون، رائد المدرسة الوظيفية (functionalism) الأميركيّة من خلال التجارب الدّقيقة التي أجراها بنفسه، إلى أنّ أحد الأسباب التي تؤدّي إلى تعرّض الطفل للألم والمعاناة والخوف هو منعه من تحريك يديْه أو رِجليْه بحرّية[2].

وبالنّظر إلى هذه النقطة فإنّ الحرّية لم تَعُد شيئاً «ممنوحاً» أو «مكتسباً» لأنّها موجودة أصلاً في فطرة الإنسان التي وهبها الله تعالى له، لذلك نراه يميل إليها ويسعى دوماً إلى تحقيقها.

قال **الإمام الخمينيّ** متحدّثاً عن الاستبداد الذي كان نظام الشاه يمارسه:

---

(1) مرتضى مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام** *(نظام حقوق المرأة في الإسلام)*، ص 15.

(2) محمود صناعي، **آزادي وتربيت** *(الحريّة والتربية)*، ص 11.

هذه الجماهير التي انتفضت تطالب بالحرّية وهي تصرخ قائلة: نريد الحرّية والاستقلال. إنّ هؤلاء الأفراد الذين يتوقون إلى الحرّية والاستقلال ليسوا متوحّشين، بل هم متحضّرون لأنّهم يطالبون بتحقيق الحرّية والاستقلال؛ المتوحّشون هم أولئك الذين سلبوا هؤلاء حريّتهم واستقلالهم. إنّ الحرّية والاستقلال من أهمّ الحقوق الأساسيّة للبشر، وجميع أفراد البشر يعرفون هذا الأمر جيداً[1].

نلاحظ هنا أنّ الإمام يعتبر الحرّية حقّاً من الحقوق الأساسيّة للأفراد، أمّا مفهوم ذلك فهو أنّ ذلك الحقّ هو حقّ فطريّ تمتدّ جذوره في أعماق الإنسان.

في موضع آخر يقول الإمام بصراحة:

أوّل الحقوق التي ينادي بها الإنسان هو قوله: أريد أن أكون حرّاً، أريد أن أتحدّث بحرّية، أريد أن أكون مستقلّاً، أريد أن أكون أنا نفسي. هذا هو مطلبنا، وأينما تحدّثتم بهذا الكلام فالكلّ يقبله منكم ويوافقكم عليه[2].

نظراً إلى أنّ جميع التعاليم الإسلاميّة تقوم على أساس الفطرة وتبشّر بها في كلّ موضع ومكان في الثقافة الإسلاميّة، فإنّنا نجد أنّ هناك انسجاماً واضحاً بين الوحي والفطرة، ولهذا يمكن للتعاليم الدينيّة أن تكون مرشداً حقيقيّاً وسبيلاً صحيحاً لفهم الفطرة الإنسانيّة. ويمكن الجمع على هذا الأساس بين كلّ الحالات التي اعتبر الإمام فيها التوحيد والإسلام مصدَرين للحرّية أصلَيْن لها.

وقد أجاب الإمام عن السؤال الذي طرحه عليه مراسل **صحيفة**

---

(1) **صحيفة *النور***، ج 3، ص (207).

(2) **صحيفة النور** ج 2، ص 130، 131.

(التايمز) اللندنيّة: أوّل سؤال أطرحه هو: ما هي عقائدكم؟ كيف وأين اكتسبتم تلك العقائد(1)؟ أجاب سماحته قائلاً:

... أمّا عقائدي وعقائد جميع المسلمين فتنبع من المسائل المذكورة في القرآن الكريم، أو التي أشار إليها نبيّ الإسلام (ص)...، وهي أصل وأساس كلّ العقائد، ويعتبر التوحيد أهمّ تلك العقائد وأشرفها. ووفقاً لهذا المبدأ، فإنّنا نؤمن بأنّ خالق هذا العالم وبارئه وموجِد جميع العوالم الأخرى بما في ذلك الإنسان، هو الذات المقدّسة لله تعالى، وهو المطّلِع على الحقائق كلّها والقادر على كلّ شيء، وهو المالِك لكلّ شيء. إنّ هذا المبدأ يعلّمنا أنّ على الإنسان أن لا يخضع إلّا لذات الحقّ المقدّسة، وأنّه لا يجب عليه طاعة أحد من الخَلق إلّا إذا كانت طاعته من طاعة الله سبحانه. وعلى هذا، فلا يحقّ لأيّ إنسان إجبار الآخرين على الخضوع له. وكذلك يقودنا هذا المبدأ العقائديّ إلى مبدأ آخر وهو مبدأ حرّية البشر، وأنّه لا يحقّ لأي فرد حرمان أيّ إنسان أو مجتمع أو شعب من حريّته، أو وضع قانون يحكم أيّاً منهم، أو تحديد تصرّفاتهم وفقاً لعلمه أو إدراكه الناقص تماماً، أو بناءً على رغباته وميوله الشخصيّة(2).

في موضع آخر انتقد الإمام نظام الشاه ومنحه الحرّية للمرأة الإيرانيّة، بقوله:

---

(1) الحديث الصحفيّ الذي أجراه مراسل صحيفة «التايمز» البريطانيّة مع الإمام في 8 يناير ـ كانون الثاني 1979، في (نوفل لوشاتو) بفرنسا. أنظر كتاب: ***بيان الثورة في مرآة الإعلام***، **مجموعة الأحاديث الصحفيّة للإمام الخميني**، إعداد وتنسيق رسول سعادتمند، تعريب عباس صافي. [المترجم]

(2) **صحيفة النور**، ج 4، ص 166.

هل (الحرّية) شيء يمكن منحه؟ إنّ هذا الكلام هو جريمة بحدّ ذاته، فالقول بأنّ فلاناً منح الحرّية لفلان هو جريمة. الحرّية هي ملك للناس، وقد منح القانون الحرّية والله كذلك منح الحرّية للناس جميعاً، وكذلك فعل الإسلام والدستور. «لقد منحنا..». ما هذا الهُراء؟ من أنت لتمنح (الحرّية)؟ ما هو موقعك لتفعل ذلك[1]؟

وأمّا النقطة المطروحة حول أصل الحرّية ومصدرها، والتي تعتبر جوهر الخلاف بين المفكّرين الدينيّين وغيرهم، فتتمثّل في: هل أنّ الحقوق الطبيعيّة والبديهيّة للإنسان مستمدّة من الفطرة الإلهيّة أم من الطبيعة الحيوانيّة؟ لا شكّ في أنّ الحرّية هي أمر محبّذ حتى من قِبل الحيوانات، وكذلك الطبيعة الدنيويّة للإنسان فهي التي تدفعه لأن يفعل ما تشتهي نفسه وما ترغب.

وتُعتبر الحرّية الطبيعيّة، القائمة على مبدأ «الطبيعة» المِثْليّة أو اشتهاء المماثِل (اللّواط أو السّحاق) كذلك، مثالاً من أمثلة حقوق الإنسان، ولعلّ هذا هو السّبب الذي دفع الصحافيّة **أوريانا فالاتشي** إلى الاستفسار من الإمام حول السبب وراء منع (اللّواط) في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة[2]!

وهذا النمط من الحرّية من قبيل ما تنادي به مدرسة **سيغموند فرويد** التحليليّة وتدعو بأعلى صوتها إلى تحقيقه، وكذلك ما يقوم به العديد من المراكز المعروفة المنادية بنشر الحرّية، أقول: هذا النمط

---

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 67.

(2) جرى الحديث الصحفيّ المذكور في 24 سبتمبر ـ أيلول عام 1979م. للمزيد أنظر كتاب: ***بيان الثورة في مرآة الإعلام*، مجموعة الأحاديث الصحفيّة للإمام الخميني**، إعداد وتنسيق رسول سعادتمند، تعريب عباس صافي. [المترجم]

ليس من نمط الحرّية التي أودعها الله تعالى فطرة الإنسان، بل إنّها الحرّية الحيوانيّة أو الحرّية التي تشمل الحيوان والإنسان. وهذا السبب بالذات هو الذي دفع ببعض المفكّرين الدينيّين إلى تعريف الحرّية على أنّها الانحراف والانحلال والتهتّك.

وفي ذلك يقول الأستاذ **مرتضى مطهّري**:

من وجهة نظر الفلاسفة الغربيّين فإنّ الإنسان هو مخلوق يمتلك مجموعة من الميول والرّغبات التي تفرض عليه العيش بأسلوب معيّن، وتُعتبر هذه الميول والرّغبات منشأ حرّية العمل لديه. وأمّا ما يقيّد حرّية الفرد فهي حرّية الآخرين من أبناء جنسه، فليس هناك من ضوابط أو أُطُر أخرى يمكنها تحديد حرّية الإنسان وتقييد ميوله ورغباته... يعتقد الغرب أنّ جذور الحرّية ومنشأها هي ميول الإنسان ورغباته، وعندما يتحدّثون عمّا يسمّى بإرادة الإنسان فذلك لأنّهم في الحقيقة لا يرون وجود أيّ فرق بين الميول وبين الإرادة. إنّ ما ذكرته من معنى الحرّية لدى الغربيّين، والذي أصبح أساس الديمقراطيّة الغربيّة في الوقت الحاضر، إنّما هو في الحقيقة نمط من الحيوانيّة مطلقة العنان. إنّ تأسيس الحرّية على أُسس ميول ورغبات الإنسان سوف لن يدع مجالاً لأيّ تمايز بين حرّية الإنسان من جهة وبين حرّية الحيوان من جهة أخرى[1].

بعد هذا التحليل، يتناول الشيخ **مرتضى مطهري** موضوع الحرّية من وجهة نظر الدّين الإسلاميّ، فيقول:

أمّا من وجهة نظر الإسلام، فإنّ كلّاً من الحرّية والديمقراطيّة

---

(1) مرتضى مطّهري، پيرامون انقلاب إسلامي (*حول الثورة الإسلاميّة*)، ص 100.

تقومان على أساس تحقيق الكمال الإنساني لدى الفرد، أيّ أنّ الحرّية من حق الإنسان لكونه إنساناً، وهو حقٌّ نابع عن قدرات الفرد الإنسانيّة وليس ناجماً عن ميول الأفراد أو رغباتهم. إنّ الديمقراطيّة في الإسلام تعني الإنسانيّة المطلقة أو الحرّة بينما تتضمّن هذه الكلمة في الغرب مفهوم الحيوانيّة مطلقة العنان.

ويبدو أنّ الأستاذ **مرتضى مطهّري** استند في حكمه إلى رأي غالبية المفكّرين ورجال السياسة الغربيّين، فقد تناول بعض المفكّرين في الغرب موضوع حرّية الإنسان بشكل أكثر جديّة رافضين نمط الحرّية الحيوانيّة.

وفي ما يتعلّق بالحرّية الإنسانيّة والميول الحيوانيّة، يقول **جان جاك روسو**:

لمّا كانت الحرّية تمثّل أسمى خصائص الإنسان فمن غير الممكن أن تقوده إلى الفساد أو الضياع، ولن يسمح لنفسه بالهبوط إلى مرتبة الحيوانات الأسيرة لغرائزها، أو بعصيان أوامر خالقه، أو إنكار أسمى المواهب الإلهيّة الممنوحة له، وبالتالي فإنّه لن يقوم بارتكاب أيّ جريمة أو جناية حرّم الله عليه ارتكابها إرضاءً لأسياده المتوحّشين الحمقى[1].

هذا، ويبدو أنّ ما قصده معظم الذين تناولوا تلك الحقوق باعتبارها حقوقاً طبيعيّة، هو حقّ الطبيعة الإنسانيّة للإنسان (أي الفطرة) وليست الطبيعة الدنيويّة أو الحيوانيّة، ويؤيد هذا الرّأي بشكل واضح ما ورد في كلام أولئك المفكّرين.

---

(1) **جامعه سالم** *(المجتمع السليم)*، العدد 1، ص 28.

وقد أشار الإمام كذلك إلى بعض تلك الحقوق على أنّها حقوق طبيعيّة.

سؤال: ما الذي ستؤول إليه حقوق الأقليّات الدينيّة والعرقيّة والسياسيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة؟ هل سيكون الحزب الشيوعيّ حرّاً؟

الجواب: **إنّ الإسلام يعترف بحرّية الأقليّات الدينيّة أكثر من أيّ دين أو مذهب آخر. وأولئك أيضاً لا بدّ لهم من أن يتمتّعوا بحقوقهم الطبيعيّة التي أقرّها الله للبشريّة جمعاء. سنقوم برعايتهم على أكمل وجه. وأمّا الشيوعيّون فسيكونون أحراراً في بيان آرائهم ومعتقداتهم داخل إطار الجمهوريّة الإسلاميّة**[1].

أمّا موضوع حرّية الشيوعيّين في التعبير عن آرائهم وتحليل ذلك وبيان وجهات نظر الإمام بهذا الشأن فسوف نعرّج على ذلك في القسم الخاصّ بهذا الموضوع من هذا الكتاب.

مكانة الحرّية في التعاليم الدينيّة

كما قلنا سابقاً، لم يتناول المفكّرون المسلمون هذا الموضوع بالتفصيل في مؤلّفاتهم المعروفة، إلّا أنّه لا يمكن إنكار وجود هذه المبادئ في صميم الفكر الإسلاميّ.

ولعلّ أكبر دليل على مكانة الحرّية وأهميّتها في التعاليم الدينيّة هي سيرة أمير المؤمنين (ع) في أثناء فترة خلافته القصيرة، وبيانه الحقوق المتبادلة بين الحاكم والمحكوم، وهو ما جاء مفصّلاً في الخطبة رقم (216) من «**نهج البلاغة**».

---

(1) **صحيفة *النور***، ج 3، ص 48.

وفي إشارة له إلى التعاليم الإسلاميّة بشكل عامّ، يقول **الإمام الخمينيّ**:

إذا كنتم تؤمنون بأحكام الإسلام حقّاً، فهذه أحكامه، فهو يعتبر الإنسان حرّاً وقد سلّطه على نفسه وماله وحياته وعرضه[1].

إلى ذلك، يحتلّ موضوع تحرّر الإنسان من قيود الشياطين وشَرَك الطغاة والمستبدّين، مكانة مهمّة في الروايات الدينيّة والآيات، ويروي لنا القرآن الكريم أنّ **النبيّ موسى** (ع) قال **لفرعون** منتقداً ما فرضه الأخير على بني إسرائيل من القيود والتقاليد الباطلة:

﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿22﴾﴾[2].

ورُويَ عن **الإمام الصادق** (ع) أنّه قال:

إنّ الله عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إلى المؤمنِ أُموره كلّها ولم يُفَوّض إليه أن يكون ذليلاً. أما سمعتَ قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾؟ فالمؤمنُ يكونُ عزيزاً[3].

أمّا **الإمام الخمينيّ** فيعتبر أنّ تأسيس النظام الإسلاميّ مستحيل من دون منح الحريّات، وأنّ العيش في مكان غير حرّ أشبه ما يكون بالموت، مشيراً إلى أنّ الحرّية هي أفضل ما قدّمته الثورة الإسلاميّة للناس.

وتدلّ العبارات التالية التي نُقلت عن سماحته على ما ذكرناه بشكل واضح:

---

(1) ***در جستجوى راه امام از كلام امام*** (البحث عن منهج الإمام من كلام الإمام)، المجلد السابع عشر، ص 301.

(2) سورة **الشّعراء**: الآية 22.

(3) الشيخ عباس القمّي، ***سفينة البحار***، ص 387.

أعلن الجميع أنّهم يريدون إقامة جمهوريّة إسلاميّة تستند إلى رأي الشعب وتكون المعايير والقواعد الإسلاميّة عمادها ودستورها. ومثل هذه الحكومة لا يمكن لها أن ترى النور من دون إطلاق الحريّات البنّاءة والخلّاقة إلى أقصى مدياتها[1].

الحياة التي تخلو من الحرّية لا تعتبر حياة على الإطلاق، والحياة التي ينعدم فيها الاستقلال، والجميع فيها يعمل ويشقى من أجل أن ينتفع الأعداء، لا يمكن تسميتها بالحياة. أمّا اليوم فإنّكم تحيون حياة حقيقيّة لأنّكم تملكون الاستقلال، لأنّ عملكم وجهدكم يصبّان في مصلحة شعبكم[2].

أين أصبحت كلّ تلك المشاكل التي كانت تعصف بالبلاد؟ ماذا حصل لها؟ أيّ شيء أفضل من قيام الشعب بإزالة السدود التي كانت تعترض طريقه، التي لولا إرادة الله ما كان بالإمكان إزالتها أبداً؟ هل من نعمة أفضل وأرقى من الحرّية التي نتمتّع بها اليوم[3]؟

لقد وردت الحرّية في الرؤية الإسلاميّة في بعض زواياها باستدلالات مختلفة، وفي ما يلي أحد أوجه تلك الاستدلالات:

إذا افترضنا أنّ الناس مسلّطون على أموالهم بحيث يكون لهم التصرّف فيها إلّا ما حرّمه الله تعالى، وليس لغيرهم أن يتصرَّفوا في مال الغير إلّا بإذنه، فهم بطريق أولى مسلّطون على أنفسهم وذواتهم إذا افترضنا ذلك. فإنّ السلطة على الذّات قبل السلطة على المال بحسب الرتبة، بل هي العلّة والملاك لها، حيث إنّ مال الإنسان محصول عمله، وعمله

(1) *صحيفة النور*، ج 4، ص 164.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 233.

(3) صحيفة النور، ج 6، ص 207.

نتيجة فكره وقواه، فهو بملكه لذاته وفكره وقواه تكويناً يملك أمواله المنتجة منها. والله تعالى خلق الإنسان مسلّطاً على ذاته حرّاً مختاراً، فليس لأحد أن يحدّد حريات الأفراد أو يتصرّف في مقدراتهم بغير إذنهم[1].

ومن الملاحظ أنّ المؤلّف المذكور قام باستنباط التسلّط على الأموال كذلك من الروايات المرسلة التي تشير إلى موضوع تسلّط الناس على أموالهم[2].

ويمكن اعتبار الكثير من التعاليم الدينيّة دلائل واضحة على وجود حرّية التّعبير عن الرّأي في الإسلام، مثل وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، ولزوم التشاور في الأعمال، وضرورة تقديم النصيحة والخير للمسلمين والحكّام في المجتمع والنّهي عن كتمان الحقّ. وعلى هذا لا يمكن التشكيك في اهتمام الإسلام والإمام في قيمة الحرّية وأهميّتها.

تبقى نقطة أخيرة مهمّة هنا وهي أنّه بالنّظر إلى التعاليم الإسلاميّة المختلفة بشأن الحكومة وخاصّة القبول بولاية الفقيه المطلقة وكذلك القبول بمشروعية النظام الإسلاميّ، كيف يمكن تصوّر مكانة حرّية الأفراد في ما يتعلّق بمشاركتهم في أمر الحكومة وحريّاتهم الفرديّة؟

من جهة أخرى، وفي ضوء الأحكام الشرعيّة التي تضع المكلّف في إطار معيّن ومحدّد، وكذلك بالنّظر إلى الإلزامات الحكوميّة مثل

---

(1) ***دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة***، ج 1، ص 495.

(2) الحديث المشهور القائل بأنّ «النّاسُ مسَلّطون على أموالهم»، نقلاً عن ***بحار الأنوار***، ج 2، ص 272؛ ورواية «إنّ لصاحِب المالِ أن يَعملَ بمالِهِ ما شاء ما دام حَيّاً»؛ ***وسائل الشيعة***، ج 13، ص 381.

«الأوامر الحكوميّة الصادرة عن وليّ الأمر»، بعد كلّ ذلك، هل ثمّة مساحة متبقّية للحرّية، وهل يمكن ادّعاء وجودها؟

الحريّات ومسألة ولاية الفقيه المطلَقة

استند معارضو الولاية المطلَقة للفقيه في بعض استدلالاتهم على التضادّ الموجود بين هذه النظريّة وبين حقوق الأفراد وحرّياتهم.

لنُلقِ نظرة على الكلام التالي كمثال على ذلك:

لا يعترف الإسلام بأيّ حكم مطلق أو سيادة لأيّ مخلوق أو مقام سواء أكان حقيقيّاً أم اعتباريّاً إذا كان يؤدي إلى سلب حرّية البشر أو كرامتهم أو حقّهم الذي منحهم إيّاه ربّهم وخالقهم، وذلك وفقاً لحكم الآية القرآنية الشريفة القائلة ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ﴾، سواء أكان ذلك بشكل مباشر لأيّ شخص أم لفرد يعتلي هذا المنصب الدينيّ، أو أيّ فرد آخر يتلفح بعباءة الدّين أو يحتجّ بحُجج الإسلام[1].

يمكننا أن نُشكِل على الكلام المذكور من ناحية حقّ الأفراد في انتخاب واختيار الحكّام من جهة، ومن ناحية اتّخاذ قرارات ما فوق القانون من قِبل الحاكم بعد الانتخاب. فإذا كان موضوع حفظ النظام ورعاية المصالح في المجتمع الإسلاميّ يمثّلان أهمّ الواجبات، وإذا كان من حقّ الوليّ الفقيه اتّخاذ قرارات ما فوق القانون إذا ارتأى ذلك في الحالات الضروريّة، فإنّ ذلك سيعني تزعزع أُسس الحقوق الفطريّة للأفراد (أي حريّاتهم) من دون أدنى شكّ.

ولا بدّ لنا هنا من الوقوف عند نقطة أخرى وهي أنّ ما يهمّنا

---

(1) مهدي بازرگان، **بازيابي ارزشها** *(العودة إلى القيم)*، ص 78 ـ 79.

في هذا المجال هو حرّية المعارضة في إبداء وجهة نظرها إزاء الحاكم، إضافة إلى حرّية الأحزاب أو الأفراد الذين قد يتقاطعون بشكل عام مع توجّهات «السلطة الحاكمة» أو بعض أدائها، وإلّا فإنّ كون الموالاة (في مقابل المعارضة) حرّة في إبداء رأيها أو الإشادة بالحكومة وتمجيد أعمالها، أو حريّتها في التنديد بالأحزاب الأخرى ـ وخاصّة الأحزاب المعارضة للحكومة ـ ومحاربة آرائها، كلّ هذه ليست بالأمور المهمة، فجميع الحكومات الديكتاتوريّة والمستبدّة في العالم تسمح بهذا النوع من الحرّية في بلدانها. وبالتالي، فإنّ الحرّية ـ وخاصة الحرّية السياسيّة ـ التي تعني السّماح للمعارضة بإبداء رأيها، وإعلان مخالفتها للحكومة، وانتقاد أداء وليّ الأمر وأفعاله ونظامه التنفيذيّ، من الطبيعيّ أن ينظر إلى هذا النوع من الحرّية أو أسلوب النشاط السياسيّ في بعض الأحيان بأنّه مخالف لمصالح النظام من وجهة نظر وليّ الأمر ومسؤولي الدولة. ناهيك عن أنّ وليّ الأمر إذا كان يمتلك الحقّ في مثل هذه الحالة بالنّظر إلى ولايته المطلقة، في التصدّي لهذه النشاطات، حينذاك لن يكون هناك أيّ مجال للمعارضين إطلاقاً. ولا يمكن هنا التعويل على كون الحرّية أمراً فطريّاً كما ذكرنا، فهي لن تستطيع الوقوف بوجه الحاكم أو منعه من ممارسة هذا الحقّ وذلك لأنّه يمنع الحرّية المطلقة وليس مبدأ الحرّية أو ما يتعلّق بالفطرة، ولهذا السبب لا يستطيع (الحاكم) تحمّل مبدأ الحرّية، لا بسبب أنّه غير مجاز أيضاً في منع الحرّية المطلَقة حتى لو تزاحمت مع أمر أهمّ.

ولكن في المقابل يمكننا القول:

إنّ بعض المبادئ التي ينادي بها المفكّرون الإسلاميّون في كيفيّة حصول الحكومة على المشروعيّة تؤيّد مشاركة الشعب في انتخاب الحاكم، حيث يبدو أنّ عبارات الإمام الأخيرة

المتعلّقة بمشروعيّة القيادة تتطابق مع تلك المبادئ ـ على الرّغم من أنّ سماحته يقول بمبدأ التنصيب وهو ما يتّضح من خلال بحوثه الاستدلاليّة. وعلى هذا الأساس فإنّ القرار النهائيّ يرجع إلى رأي الشعب ووجهة نظره خاصّة في الظروف الصعبة الخاصّة باتخاذ القرار. وخلال عمليّة انتخاب الحاكم يمكن للشعب تقييد خياراته في حالات التزاحم بين الحرّية ومصلحة النظام من خلال الاستناد إلى المصادر القانونيّة والشعبيّة، أو ترجيح الحرّية في مثل تلك الحالات.

لكن بالطّبع، وبناءً على مبدأ تنصيب وليّ الأمر من جانب المعصومين (ع)، فإنّ القاعدة المذكورة أعلاه تبدو غير ملائمة؛ ومع ذلك فحتى لو سلّمنا بضرورة تقييد الحريّات في الحالات التي تقتضيها مصلحة النظام إلّا أنّ تحقّق الأمر المذكور (أي مصلحة النظام) يبقى أمراً استثنائيّاً. من هنا، وعلى الرّغم من أنّه لا إشكال في مسألة تنصيب المعصومين (ع) من لدن الله سبحانه، وأنّ صلاحيّاتهم هي صلاحيّات مطلقة بأمر من الله تعالى، وهو ما نراه بوضوح في سيرة أولئك المعصومين، على الرغم من ذلك، فإنّ أفراد الشعب كان لهم الحقّ في إبداء آرائهم المعارضة وممارسة حريّاتهم بالكامل.

الحريّات والتكليف الشرعيّ

هناك نقطة أخرى تتعلّق بالرابطة الموجودة بين خيار الأفراد وحريّاتهم وبين المسؤوليّة أو التكليف الشرعيّ.

فالسؤال الرئيسيّ هنا هو: إذا كان الشعب تحت ظلّ نظام معيّن يواجه تكليفاً شرعيّاً، وتترتّب على هذا التكليف أعمال وأدوار ملزمة، فهل معنى ذلك أنّه لن يكون هناك أيّ مجال لبحث مسألة الحرّية؟

سأل بعض الصحافيّين الإمام هذا السؤال:

[سماحة آية الله! كنتُم قد صرّحتم في بياناتكم السابقة بأنّ الجمهوريّة الإسلاميّة ستكون ديمقراطيّة وسيكون الجميع فيها أحراراً، فهل يمكن الحديث عن الديمقراطيّة في ظلّ نظام قائم على إرادة واحدة ودين واحد هو الإسلام؟ ما هو مصير غير المسلمين وغير المؤمنين بأيّ دين داخل هذا النظام]؟

وقد أجاب الإمام بالقول: ينطوي الإسلام على جوهر الديمقراطيّة وهي موجودة في ذاته، والناس أحرار في هذا الدين، سواء في بيان آرائهم ومعتقداتهم أم في ممارسة أعمالهم، طالما لم تكن هناك أيّة مؤامرات أو مسائل يمكنها أن تقود الجيل الإيرانيّ إلى الانحراف[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ أهمّ ما كان يعترض عليه المرحوم الشيخ **فضل الله نوري** من آراء **الميرزا النائينيّ** هو هذه النقطة بالذات، فقد كان الشيخ **نوري** يعتبر العبوديّة هي أصل الدّين، وبذلك فإنّ أساس الدّين يتنافى واختيار الفرد أو حريّته (التشريعيّة).

وقد ردّ المرحوم **الميرزا النائينيّ** في كتابه على هذه الشّبهة، عندما يقول بأنّ نقطة الخلاف في هذا الأمر هي أنّ الحرّية المطروحة لا تعني التحرّر من الدّين بل التحرّر من قيام الآخرين بفرض عقيدتهم وأفعالهم وخاصّة «الحكم».

---

(1) **_صحيفة النور_**، ج 4، ص 234. السؤال طرحه مراسل مجلة L'Echo الفرنسيّة المحليّة في 15 يناير ـ كانون ثاني 1979 عندما كان سماحته في نوفل لو شاتو بباريس. أنظر كتاب: **_بيان الثورة في مرآة الإعلام، الأحاديث والبيانات الصّحفيّة للإمام الخمينيّ_**، إعداد وتنظيم رسول سعادتمند، تعريب عباس صافي، سلسلة الفكر الإيرانيّ المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ. [المترجم]

وبعبارة أخرى، فإنّ الحرّية (التكوينيّة) موجودة حتى فيما يتعلّق بالله سبحانه؛ أي أنّ جميع الناس مسؤولون شرعاً عن قول الشّهادتيْن وأداء واجباتهم والتكليف الذي أُمروا به، إلّا أنّهم أحرار من الناحية التكوينية، وتمثّل الآية الشريفة القائلة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ أصدقَ بيان وشاهد على ذلك فيما يخصّ العقيدة خاصّة إذا ما علمنا أنّها أُلحِقَت بعبارة ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾.

هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى فإنّ التكليف الشرعيّ يختلف عن الإلزام القانونيّ الذي تتبعه المساءلة القانونيّة. وكذلك فإنّ «العقل البشريّ» يُلزِم صاحبه التقيّد ببعض الأمور، ومع ذلك فإنّ الإنسان لا يعتبر نفسه مقيَّداً بالعقل بل حرّاً، كما أنّ الالتزامات الشرعيّة لا تعني المساءلة القانونيّة أو المنع التكوينيّ أو الخارجيّ. وأمّا بالنسبة للمتديّنين والأشخاص المؤمنين الذين ألزموا أنفسهم بالتقيّد بتعاليم الشريعة فأحجموا أو يحجمون عن ارتكاب الكثير من الأفعال المحرّمة شرعاً، فإنّ ذلك لا يعني إطلاقاً أنّهم ليسوا أحراراً. بطبيعة الحال، إنّ الأعمال التي يقوم بها الفرد العضو في المجتمع الإسلاميّ تكون مقيّدة من الناحية الشرعيّة، فمثلاً ارتكابه بعض الجرائم المعيّنة يعرّضه للقصاص أو الحدّ الشرعيّ أو التعزير. وهذا النّوع من الاستثناء في الحرّية موجود كذلك في العديد من العقائد الأخرى.

في بعض الحالات كان الإمام **الخميني** يلتزم بتطبيق التكاليف الشرعيّة في الشؤون الحكوميّة، وحول رفع الشبهة بين حرّية الأفراد والتكليف الشّرعيّ يقول:

لم يَقم أحد في أيّ مكان من إيران بإجبار أحد على منح صوته إلى هذا أو ذاك، بل ولم يُلْزَم أحد بالإدلاء بصوته أصلاً. إنّما ذلك يحتّمه علينا التكليف الشرعيّ. فنحن عندما

نقول شيئاً فإنّما نقوله من باب التكليف الشرعيّ ليس إلّا، وليس علينا إجبار أحد على فِعل ذلك إطلاقاً. فهؤلاء مكلَّفون بالمحافظة على الجمهوريّة الإسلاميّة وتعبّر تلك المحافظة عن نفسها في حضورهم في الساحة السياسيّة وعدم إثارة الخلافات فيما بينهم[1].

ولم نسمع أبداً في النهج العملي للإمام أنّه قام مثلاً بالدعاية لمرشّح معيّن بهدف الفوز بعضويّة المجلس أو رئاسة الجمهوريّة أو مجلس الخبراء وغير ذلك، أو اعتبار اختيار أيّ منهم بمثابة تكليف شرعيّ، لم يحدث هذا على الإطلاق. حتى أنّ الخلاف والجدل ظلا قائمين لسنوات حول أيّ من المرشّحين منحه الإمام صوته، بل كان سماحته يعارض التقليد الأعمى للمجتهدين في اختيار أعضاء المجلس وغيرهم، وكان يقول بأنّ الشعب له الحقّ في الإدلاء برأيه وانتخاب من يرغب. في ضوء هذه النقطة بالذات، كان يؤكّد مراراً ثقته بحسن اختيار الشعب لمرشّحيه، لذلك لم يكن يجيز الدّعاية للمرشّحين في الانتخابات عن طريق المال العام أو سهم الإمام (ع). ورداً على رسالة بعث بها أربعة من أعضاء المجلس إلى سماحته، قال الإمام:

... يجب أن نتيح الفرصة للشعب ليختار مرشّحيه المفضّلين، ولا يحقّ لنا القيام بأيّ عمل من أجل فرض شخص معيّن. إنّ شعبنا ـ والحمد لله ـ يتمتّع بوعي سياسيّ ودينيّ كامل، وفيه الكثير من المتديّنين والمستضعفين الذين عانوا من الظلم، وهم واعون ومدركون للمسائل الدينيّة ـ السياسيّة وسيمنحون آراءهم لأمثالهم من المحرومين

(1) صحيفة النور، ج 18، ص 271.

والمستضعفين. في مثل هذه الظروف لا يحقّ لأيّ فرد أو جماعة أو مؤسسة أو منظمة أو حزب أو مذهب أو تجمّع التدخّل في الدائرة الانتخابيّة التي لا علاقة له بها. . . في هذه المرحلة أعلن بصراحة ووضوح بأنّني لا أسمح لأيّ شخص وبأيّ شكل من الأشكال استخدام سهم الإمام (ع) أو أموال الدولة أو المكاتب أو المنظّمات أو التجمّعات أو الأموال العامّة لصرفها على الانتخابات أو لأغراض الدّعاية الانتخابية[1].

في ضوء مواقف الإمام العمليّة التي منحت أفراد الشعب فرصة ممارسة انتخابات حرّة، دون أن يسعى إلى فرض رأيه أو الإيحاء به بالنسبة إلى بعض الأفراد، فإنّ الكلام التالي الذي يوجّهه أحد المنتقدين لأسلوب سماحته لا يتطابق أبداً مع تصريحاته ولا مع سيرته العمليّة:

ومن الناحية الأخرى فقد فرضت الكنيسة ورجال الدّين المسيحيّون الذين كانوا يعتبرون أنفسهم خلفاء المسيح (ع) وممثّلي الله سبحانه ـ وأنّ كلّ رجل دين كان يعتبر نفسه أعلى وأرقى من باقي خَلق الله جميعاً، وأنّه المسؤول عنهم والأحقّ بإدارة أمورهم وشؤونهم ـ فرضوا على جميع أهل مذهبهم أن يطيعوا ويشكروا، وأن يتمسّكوا وينفّذوا كلّ ما ورد في الإنجيل والكتب الدينيّة ولم يسمحوا للعلوم الإنسانيّة والإنجازات العلميّة أن تتجاوز حدود إرادتهم ونطاق سطوتهم. ومن هنا نلاحظ أنّ هؤلاء لم يَدَعوا أيّ مجال للأفراد لممارسة حريّاتهم أو اختيار ما يشاؤون أو إناطة إدارة أمور

(1) صحيفة النور، ج 20، ص 101.

الأمّة لأحد من هؤلاء الأفراد أو السّماح لهم بالتحدّث أو الاستفسار عمّا يدور ويجري أو مساءلة الكنيسة أو رجالها الذين كانوا يصوّرون أنفسهم على أنّهم الناطقون باسم الله والمتمتّعون بالحصانة والعصمة من الخطأ، وأنّهم خلفاء رسول الله، ناهيك عن حقّ الشعب في الاعتراض على ما يرون ويشاهدون من أولئك الكهنة[1]؟

في سياق آخر، ثمّة نقطة لا يمكن تجاهلها أو التغاضي عنها في سيرة **الإمام الخمينيّ** وهي أنّ نتائج الانتخابات وأيّاً من المرشّحين سيفوز فيها ـ طبعاً بعد اجتيازهم لـ«مصفاة» مجلس صيانة الدستور ـ لم تكن ذات أهميّة تُذكر بالنسبة إليه وذلك لأنّ جميع الأجنحة السياسيّة المختلفة التي كانت تتنافس في هذا المجال كانت تلتقي في نقطة واحدة وهي ولاؤها للإمام، وكانوا يتمتّعون بالدرجة نفسها من الثقة لديه سوى في بعض المراحل أو الظروف الخاصّة. وفي ما يتعلّق بانتخابات الدورة الثالثة لمجلس الشورى الإسلاميّ، والتي يبدو أنّ الإمام لم يكن راضياً عن التصريحات التي أدلى بها أحد الجناحين المتنافسين، فقد تصرّف سماحته بشكل أدّى إلى ترجيح فوز أحدهما على حساب الجناح الآخر، وبالتالي دخوله إلى مجلس الشورى الإسلاميّ.

ولو أمعنّا النظر في الشعارات التي كان يرفعها جناحا الحكم في **إيران في** أواخر عام 1987م، والتُّهَم التي كان كلّ جناح يكيلها للجناح الآخر ـ حيث كان يمكن أن تشكّل الدّعاية الانتخابيّة هويّة ثانية لكلّ منهما داخل المجتمع ـ لوجدنا أنّ تلك الشعارات تشير إلى ميول أحد الجناحيْن نحو الشيوعيّة والاشتراكيّة، وميول الآخر

---

(1) مهدي بازرگان، **بازيابي ارزشها** *(العودة إلى القيم)*، ص 62.

نحو تحقيق الرّأسماليّة والرّفاهية؛ وبالنّظر إلى ذلك الظّرف الاجتماعيّ الملتهب لا يمكن اعتبار تصريحات الإمام أو توصياته بشأن انتخاب بعض الأفراد في جناح معيّن، تصريحات محايدة وغير منحازة. وإليك بعض ما قاله في خضمّ تلك الظروف العاصفة:

على الشعب الإيراني الشّجاع أن يقوم بانتخاب ممثّليه بدقّة وحذر كاملَيْن ممّن عُرف عنهم تمسّكهم بتعاليم الإسلام والإخلاص والوفاء لهذا الشعب وخدمته والإحساس بالمسؤوليّة، وممّن استشعروا طعم الفقر المرّ ودافعوا عن إسلام الحفاة بالقول والفعل، إسلام المستضعفين، إسلام كلّ الكادحين عبر التاريخ... ونبذ أولئك الذين يحاولون تطبيق الإسلام الرّأسماليّ وإسلام المستكبرين والمترفين الذين لم يحسّوا بمرارة الألم والفقر، إسلام المنافقين وإسلام التنابلة، وتعرية أولئك الأفراد أمام الشعب[1].

لقد حاول البعض تفسير كلام الإمام والقول بأنّ **المملكة العربية السعوديّة** هي المعنيّة بالتصريح المذكور، باعتبارها رمز الإسلام الرّأسمالي ... إلخ، إلّا أنّه من الواضح جدّاً أنّه كان يقصد بذلك المرشّحين الذين كانوا جميعاً من الإيرانيّين ويتمتّعون بشُهرة عامّة، **أمّا** التفسير المذكور فيشير إلى أنّ أصحابه كانوا يعتقدون بأنّهم هم المعنيّون بكلامه.

كما يتّضح من دفاع الإمام عن تأسيس «**جمعية رجال الدّين المناضلين**» (روحانيون مبارز) في **طهران** ـ على الرّغم من أنّ البعض ينسب أمر تأسيسها إليه ـ وتفنيد ما صرّح به رئيس رابطة رجال الدّين المناضلين (روحانيت مبارز) في **طهران** من أنّ تأسيس الجمعيّة

---

(1) **صحيفة *النور***، ج 20، ص 194.

المذكورة سيشقّ صفّ رجال الدين، أقول إنّ هذه المؤشّرات كلّها تدلّل على الدور غير المباشر الذي كان **الإمام الخمينيّ** يمارسه في تلك المرحلة[1].

بشكل عام يمكننا أن نستنتج في ضوء سيرته العمليّة أنّه طالما كان الحدّ الأدنى من طموحاته متحقّقاً والمتمثّل في مصالح الإسلام، كان يحرص على عدم ترجيح أو الإشارة إلى مرشّح معيّن من أجل الارتقاء بمستوى وعي الشعب، وإتاحة الفرصة له كي يمارس حقّه في الاختيار والانتخاب بالاستفادة من الحريّات الفرديّة وحقّ المشاركة في المجتمع، بيدَ أنّه عندما كان يشعر بأنّ نتائج الانتخابات الشعبيّة لن تصبّ في مصلحة النظام، كان يقوم بالإرشاد غير المباشر وغير الملزِم وأحياناً الإشارة بصراحة إلى أسماء بعض المرشّحين بهدف هداية أفراد الشعب ولفت نظرهم نحوهم، وفي النهاية تحقيق مصالح النظام العليا، بمعنى أنّ رأيه الشخصي في المرشحين، والقضايا الشخصيّة من حبّ وكره، لم يكن لها أيّ دور في ذلك.

---

(1) وبصورة عامّة، وعلى الرّغم من طرح بعض القرائن والشواهد على ما ذُكِر في أعلاه إلّا أنّه بالإمكان تقديم آراء وتصوّرات أخرى حول هذا الموضوع لأنّ الملاحظات المذكورة يُمكن اعتبارها مستساغة وفقاً لتحليلات المحقّق ورؤيته الخاصّة. وقد حدثت مثل هذه التصرّفات كذلك في انتخابات الدورة الرابعة لمجلس الشورى الإسلامي، حيث اتُّهِم الجناح اليساريّ في السنوات الأخيرة بقيامه بعرقلة ومعارضة الأعمال التي كانت تقوم بها الحكومة بعدما عُرِفَ عن أعضاء الجناح المعارض المذكور بموالاتهم وتأييدهم للحكومة. وقبل بدء الانتخابات بحوالي أسبوعيْن صرّح قائد الثورة الإسلاميّة في إحدى خُطب صلاة الجمعة: «لا شكّ في أنّ الشعب لن يَنتخب الذين يُحاولون وضع العراقيل في طريق الحكومة». وواضح أنّ تلك التصريحات كان لها الأثر الفعّال في طرد تلك الزّمرة وإبعادها عن ساحة الانتخابات للدورة الرابعة للمجلس بشكل نسبيّ.

طبعاً على صعيد انتخاب المستويات الأخرى من أركان النظام كالحكومة والوزارات فقد كان الإمام يصرّح عن رأيه أو يطالب بتطبيق وجهة نظره في الظروف الاستثنائيّة التي كانت تمرّ بها البلاد كالحرب، وأوضح مثال على ذلك عندما طالب مجلس الشورى الإسلاميّ بالإبقاء على المهندس **مير حسين موسوي** في منصب رئاسة الوزراء آنذاك حيث كان لذلك أثر مباشر في انتخابه مجدداً خلال دورة المجلس الثانية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ عدداً كبيراً من أعضاء المجلس (نحو 99 عضواً) لم يوافقوا على إعادة انتخابه كما ظهر من البطاقات التي جُمعت من سلّة الآراء. وتشير جميع تلك الحالات إلى أنّ أوامر الإمام لم تمنع الآخرين من ممارسة حريّاتهم بل كانت ـ كما أشار إليها أحد أعضاء المجلس المذكور ـ أوامر إرشاديّة ليست مُلزِمة.

حرّية الفكر

النشاط الفكريّ هو سرّ بقاء المجتمعات الإنسانيّة وديمومتها، ومع غياب ذلك النشاط سيكون الوصول إلى الحياة الحقيقيّة المنشودة وهماً وسراباً. فحرّية الفكر تمثّل الشعار الدائم بالنسبة إلى المجتمعات التي تريد التّعبير عمّا في داخلها، والواثقة بما تقول، والمؤمنة بصحّة ما تعتقد ومنطقيّته. ولهذا نجد القرآن الكريم يحضّ الناس على التفكير والتأمّل ويذمّ أولئك الذين لا يوظّفون عقولهم وأفكارهم في الطريق الصحيح، حتى يقول في وصف هؤلاء الأشخاص بأنّهم كالأنعام ومشبّهاً بعضهم الآخر بأنّهم أضلّ من الأنعام وأسوأ منها، كما في قوله تعالى في سورة الأعراف:

﴿...لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا... أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[1].

(1) سورة **الأعراف**: الآية 179.

أمّا الشاعر الإيراني المعروف **جلال الدين الرومي** صاحب ديوان **المثنوي المعنويّ**، فيشير في بيت شعريّ له إلى أنّ حقيقة الإنسان ليست سوى فكرة لا غير، مستلهماً ذلك من أقوال الأئمّة المعصومين (ع)، بقوله:

أي أخي أنت مجرّد فكرة وأمّا ما بقي منك فعظم نَكِرة[1]

وهكذا نرى بأنّ الفكر الإسلاميّ لم يمنع أحداً إطلاقاً من التفكير واستخدام العقل والمنطق بل ودعا الجميع إلى التفكير أوّلاً ثمّ الاختيار، واضعاً هذا النشاط ضمن كمال الإنسان وأهدافه. ويقول **الإمام الخمينيّ** حول مطلق الحريّات (بما فيها حرّية التفكير كذلك):

الحرّية في الإسلام هي حرّية مطلقة إلّا ما كان منها مضرّاً بوضع الشعب والبلاد أو سبباً في إيجاد مفسدة[2].

إنّ ما كان يحصل في السنين الأولى من عمر الثورة الإسلاميّة من مناظرات عقائديّة بين مفكّري المجتمع الإسلاميّ وقادة الجماعات الملحدة، والذي كان يُعرض في تلفزيون الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، لا يمكن تفسيره سوى بالدّعوة إلى التفكير الصحيح على أساس المنطق السليم.

بيدَ أنّه قد يبدو أنّ الخوض في موضوع حرّية الفكر غير ضروريّ وذلك لأنّه لا معنى أصلاً للإلزام الاجتماعيّ أو القانونيّ بمنع التفكير ـ باعتباره نشاطاً باطنيّاً ـ فأكثر ما يمكن للقانون فعله

---

(1) ديوان **مثنوي معنوي**، المجلّد الثاني، طبعة (رمضاني) ص 83. البيت بالفارسيّة:
اى برادر تو همه انديشه اى ما بقى خود استخوان وريشه اى
[المترجم]

(2) ***صحيفة النور***، ج 4، ص 199.

حيال ذلك هو منع حضور الاجتماعات أو التجمّعات أو حظر قراءة بعض الكتُب وما شابه ذلك، وهو ما يمكن بحثه ضمن موضوع الحريّات العمليّة والتجمّعات ... إلخ.

وتجدر الإشارة هنا إلى ضرورة التفريق بين حرّية الفكر وحرّية المعتقد، فهذه الأخيرة تحتلّ مساحة واسعة في مجال البحث المتعلّق بالحريّات الفرديّة، وحقوق الأفراد أكثر من حرّية الفكر.

وأمّا ما يخصّ حرّية الفكر وضرورة التأمّل والتدبّر، فقد ذكر الإمام العبارة التالية:

لا يحقّ لأيّ كان شرعاً منح صوته لأحد من دون تفكّر أو تأمّل[1].

حرّية المعتَقَد

أ) حرّية المعتقَد الدينيّ

برز موضوع حرّية المعتقَد الدينيّ متأثّراً إلى حدّ ما بمحاكم التفتيش التي انتشرت في القرون الوسطى[2]، فقد اضطرّ المفكّرون

---

(1) **صحيفة النور**، ج 18، ص 232.

(2) محاكم التفتيش (Inquisition)، ديوان أو محكمة **كاثوليكيّة**؛ أنشئت في أوائل القرن الثالث عشر بقرار من البابا (جرينوار التاسع) وذلك عام (1233م) ونشطت خاصة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وكانت مهمتها اكتشاف مخالفي الكنيسة والسّحرة ومعاقبتهم بشكل خاصّ و**المهرطقين** في كل أنحاء العالم المسيحي بشكل عام بواسطة **الكنيسة الرومانية الكاثوليكيّة**. والمقصود بالهرطقة هنا أيّ انحراف ولو بسيط عن العقائد المسيحيّة الرّسمية حيث كان المدانون يُساقون سوقاً إلى محاكم التفتيش عن طريق الشّبهة فقط أو وشاية أحد الجيران وذلك من خلال محاكمات **إكليريكية** أو محاكم كانت تقيمها **الكنيسة الرومانية الكاثوليكيّة**. ويُذكر أنّ محاكم التفتيش قامت بحرق 59 **امرأة بأسبانيا وحدها 36 في إيطاليا و3** =

إلى طرح البحوث التي تتعلّق بحرّية المعتقد الدينيّ (والتي تشمل كذلك المفهوم الأوسع الخاصّ بالإلحاد والارتداد) كنتيجة لمحاربة الكنيسة لجماعة المسيحيّين البروتستانت المجدّدين، ونبذ العلوم التي تتنافى مع تعاليم الكنيسة. وقد ألقت الأعمال التي قامت بها الكنيسة في تلك الفترة بظلالها القاتمة كذلك على بحث موضوع حرّية المعتقَد في المذاهب والأديان المختلفة بشكل أو بآخر.

ومع أنّ البحث في حرّية المعتقد الدينيّ يحتاج إلى مثابرة وجهد كبيرْين من أجل فهم مبادئها ضمن إطار النظرة الإسلاميّة خاصّة وأنّ هناك بعض الأحكام الإسلاميّة (مثل الجهاد الابتدائيّ مع الكفّار) تمّ

= **في البرتغال** بينما قامت محكمة القضاء المدني الأوروبي بمحاكمة 100 ألف امرأة حيث تمّ حرق 50 ألفاً منهن و25 ألفاً **في ألمانيا** خلال **القرن السادس عشر** بواسطة أتباع **مارتن لوثر**. وكان ممكناً لغير المسيحيين أن يُحاكموا أيضاً بتهمة سبّ الدين. أمّا استخدام وسائل التعذيب في حقّ من كان يُظَنّ أنّه من الهراطقة فكان أمراً مألوفاً كأسلوب بشع للعقاب من قطع أوصال وحرق الناس وهم أحياء، فوصلت الأعداد التي تمّ تعذيبها إلى 300 ألف من البروتستانت، ومئة ألف بلغاري وفرنسي وأرثوذكسي. وكان المشبوه يُقدَّم للاستجواب حتى يعترف بذنبه، فإذا لم يعترف انتقلوا إلى مرحلة أعلى فهدّدوه بالتعذيب وعندئذٍ كان الكثيرون ينهارون ويعترفون بذنوبهم ويطلبون التوبة. وأحيانًا كانت تعطى لهم ويبرّأون. ولكن إذا شكّوا بأن توبتهم ليست صادقة عرّضوهم للتعذيب الجسدي حتى ينهاروا كلياً، وإذا أصرّ المذنب على أفكاره ورفض التراجع عنها فإنّهم يشعلون الخشب والنار ويرمونه في المحرقة. هذا وقد أصبحت هذه الطريقة السّمة البارزة للعصور **الوسطى في أوروبا**. ومن أشهر الذين ماتوا حرقاً المصلح التشيكي المشهور **جان هوس** الذي كان راهباً مشهوراً بإخلاصه وتقواه واستقامته، وذلك في (6 يوليو ـ تموز من عام 1415، والفيلسوف الإيطالي **جيوردانو برينو** والعالم الشهير **جاليليو**، القائل بدوران الأرض حول الشمس، لم ينجُ منها إلّا بسبب حذره الشديد حيث أجّلَ نشر كتابه الذي يحتوي على نظريته الجديدة حتى يوم وفاته، نقلاً عن ويكيبيديا *الموسوعة الحرّة*، بتصرّف. [المترجم]

تفسيرها على أنّها تتعارض ومبدأ حرّية المعتقد الدينيّ ممّا يستلزم إيجاد أجوبة مناسبة لها، إلّا أنّنا لا نرى أيّة حاجة إلى التوسّع في هذا البحث أكثر ممّا قمنا به، وذلك بالنّظر إلى الانسجام التامّ بين فكر الإمام وسيرته العمليّة في ما يتعلّق بمنح الحرّية للأديان والمذاهب الرّسميّة والتوحيديّة.

لقد كانت حرّية المعتقد والدّين ومنح هذه الحرّية للأديان التوحيديّة يشكلان السؤال الرئيسيّ الذي تمّ طرحه في الأيام الأخيرة من انتصار الثورة الإسلاميّة، وقد تكرّر طرح هذا السؤال على الإمام مرّات عديدة. وفي ما يلي بعض عبارات سماحته في هذا الشأن:

ستكون الأقليّات الدينيّة حرّة في المستقبل وسيعيش أبناؤها في إيران برفاهيّة، وسوف نتعامل معهم وفق مبادئ العدل والإنصاف وضمن إطار القانون. إنّهم إخوتنا الإيرانيّون. هؤلاء أيضاً ضاقوا ذرعاً بالشاه وزبانيته[1].

وفي موضع آخر يقول:

بالنسبة إلى الجالية اليهوديّة وسائر الجاليات الأخرى في إيران، سيتعامل الإسلام معهم كما يتعامل مع سائر الأقليّات، فالإسلام لا يرضى بظلمهم أو هضم حقوقهم، لن تمارس عليهم أيّة ضغوط خلافاً لما أمر به الإسلام أو الوحي[2].

نلاحظ أنّ العبارات المذكورة تشير بوضوح إلى حرّية المعتقَد والاعتراف بالأديان والمذاهب الأخرى كاليهوديّة وغيرها، إضافة إلى المساواة بين حقوق الأقليّات الدينيّة. ويشمل هذا الكلام حرّية أداء

---

(1) **صحيفة النور**، ج 4، ص 161.

(2) **صحيفة النور**، ج 6، ص 165.

الطقوس والشعائر الدينيّة، والتعبير عن الرّأي وعدم حرمان الآخرين من حقوقهم الاجتماعيّة، وكلّ ذلك مرتبط بمنح الحريّات المذكورة. وكان الإمام قد ذكر هذه العبارات في أكثر من مناسبة. وقد استفسر المجلس الأعلى للقضاء منه أسلوب إقامة الحدود والعقوبات على أبناء الجاليات غير المسلمة التي تقطن **إيران** ممّن يرتكبون الجرائم كالسرقة والتجسّس والفساد ومحاربة الإسلام وغير ذلك، فأجاب سماحته قائلاً:

من ذكرتم من الكفّار هم في حمى الإسلام، وتجري عليهم أحكام الإسلام تماماً كما تجري على بقيّة المسلمين، من حقن دمائهم وحفظ أموالهم[(1)].

وقد كان وما زال أهل الكتاب، أو بعبارة أصحّ (أصحاب الديانات الرّسمية)، موضع احترام وتقدير ولاة الأمر من رجال الدّين، ولم يكن الإمام هو الوحيد الذي تكفّل بحماية حقوق أهل الكتاب والمحافظة عليها بل كان يطالب الآخرين بذلك ويدعوهم إلى رعايتهم والدّفاع عنهم في ظلّ الحكومة الإسلاميّة، موثّقاً ذلك ببيانه التالي:

لا بدّ أنّكم قرأتم في التاريخ أنّه عند وصول جيش معاوية إلى بعض المدن[(2)]... سمع خليفة المسلمين الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) أنّ بعض رجاله قاموا بانتزاع حُلي

---

(1) **مجله قضايي وحقوقي دادگستري** *(مجلة العدليّة القضائيّة والقانونيّة)*، العدد 5، خريف عام 1992م، ص 42.

(2) في إشارة إلى استنهاض أمير المؤمنين (ع) للناس حين ورد خبر غزو جيش معاوية للأنبار في العراق فلم ينهضوا. أنظر: ***نهج البلاغة***، الخطبة 27. [المترجم]

امرأة كتابية فقال: **وَلَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ، وَالْأُخْرَى المعاهدة، فَيَنْتَزِعُ حِجْلَهَا وَقُلْبَهَا وَقَلَائِدَهَا، وَرِعَاثَهَا، ما تَمْتَنِعُ مِنْهُ إِلَّا بِالاسْتِرْجَاعِ وَالِاسْتِرْحَامِ، ثُمَّ انْصَرَفُوا وَافِرِينَ، مَا نَالَ رَجُلاً مِنْهُمْ كَلْمٌ، وَلَا أُرِيقَ لَهُمْ دَمٌ، فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مسْلِماً مَاتَ مِن بَعْدِ هَذا أَسَفاً مَا كَانَ بِهِ مَلُوماً**[1].

هكذا كان [أمير المؤمنين (ع)] يدافع عن الحقّ[2] ولا شكّ في أنّ الكلام الذي ورد عنه يمثّل مفخرة من مفاخر التاريخ الإسلاميّ، ويعبّر تعبيراً صادقاً عن اهتمام الأئمّة (ع) بحقوق الآخرين ورعايتهم لها في القول والفعل ممّا يشير إلى الوجه الوضّاء والمشرق للحكومة الإسلاميّة.

وقد أوصى الإمام (ع) في عهده المشهور الذي بعث به إلى عامله **مالك الأشتر**، بأهل الذمّة وحقوقهم ضمن حديثه عن مختلف النِّحل التي تمتلك حقوقاً معيّنة ويتوجّب على المسؤولين في الحكومة الإسلاميّة مراعاتها والاهتمام بها[3].

إلّا أنّ الجانب الوحيد الذي بقي غامضاً في هذا الموضوع هو مسألة أهل الكتب السماويّة (أو أصحاب الديانات الرّسمية كما قلنا) حيث تترتّب على الذين يعيشون في البلد المسلم أحكام فقهيّة معيّنة كفرض الجزية عليهم، وإعفائهم من دفع الأموال الشرعيّة، والمشاركة في الحروب وغير ذلك، وهذه الأحكام ذكرها **الإمام الخمينيّ** في كتابه «***تحرير الوسيلة***» حيث نقدّم في ما يلي بعضاً منها:

---

(1) ***نهج البلاغة***، الخطبة رقم 27.

(2) ***صحيفة النور***، ج 17، ص 79.

(3) أنظر: ***نهج البلاغة***، الرسالة رقم 53 من عهد له (ع) كتبه للأشتر النّخعي.

- **تُؤخذ الجزية من اليهود والنّصارى من أهل الكتاب وممّن له شبهة كتاب، وهم المجوس، من غير فرق بين المذاهب المختلفة فيهم، كالكاثوليكيّة والبروتستانتيّة وغيرها وإن اختلفوا في الفروع وبعض الأصول بعد أن كانوا من إحدى الفِرَق.**

- **الفِرَق الثلاث إذا التزموا بشرائط الذّمة الآتية أقرّوا على دينهم سواء كانوا عرباً أو عجماً، وكذا من كان من نسلهم، فإنّه يقرّ على دينه بشرائطها، وتُقْبل منه الجزية**[1].

أقول، إنّ الغموض يشوب مسألة التعاطي مع أهل الكتب السماويّة في ضوء تعارض الأحكام الفقهيّة مع تصريحات **الإمام الخمينيّ** (التي أدلى بها خلال وبعد انتصار الثورة تقريباً والتي أشرنا إليها آنفاً)، وما شُوهِدَ من خلال سيرته العمليّة وأداء نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، حيث إنّه لم يتمّ تطبيق شروط الذمّة المشار إليها على أهل الكتاب.

وفي ضوء هذا الاختلاف في الرّؤية، نطرح هنا احتمالَيْن هما:

1 ـ إنّ مسألة عقد معاهدة مع أهل الكتاب هي مسألة خاضعة لسلطة وليّ أمر المسلمين وصلاحيّاته، كما يرى ذلك بعض الفقهاء. فإذا لم يجد وليّ الأمر مصلحة للإسلام والمسلمين في عقد مثل تلك المعاهدة في بعض الظروف الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة أو غيرها من الظروف الأخرى، أو لم تكن الظروف الدوليّة الراهنة مناسبة لذلك، فإنّ بإمكانه الإحجام عن عقد مثل هذه المعاهدة.

2 ـ على الرّغم من أنّه يمكن اعتبار معاهدة أهل الذمّة لازمة لوليّ

---

(1) *تحرير الوسيلة*، ج 2، ص 497.

أمر المسلمين خاصة بعدما تبيّنت مكانة أهل الذمّة من الناحية الشرعيّة، والشروط الخاصّة بهم بشكل واضح، إلّا أنّ هذا الحكم قد يعطَّل مؤقّتاً إذا ما وُجِدَ أيّ مانع لذلك شأنه في هذا شأن بقيّة الأحكام الفرعيّة الأخرى. ومثال ذلك تعذّر تطبيق نظريّة الأنشطة المصرفيّة الإسلاميّة في بداية انتصار الثورة بسبب وجود العديد من الموانع لتطبيقها، ولهذا لم يتمّ إبلاغ البنوك بالعمل بالنظريّة المذكورة إلّا بعد مرور عدّة سنوات على انتصار الثورة الإسلاميّة. وهكذا، فقد يقوم وليّ أمر المسلمين إذا ما زالت جميع العوائق، بتطبيق الأحكام الخاصة بأمور أهل الذمّة وشؤونهم داخل البلدان الإسلاميّة يوماً ما وفقاً للمعاهدة المذكورة والشروط الخاصّة بأهل الكتاب.

ولا يخفى بالطّبع أنّ بعض الشروط المتعلّقة بأهل الذمّة التي أشار إليها الإمام في كتابه «*تحرير الوسيلة*»[1] *وما أورده الفقهاء الآخرون كذلك في باب الجهاد*[2]، *يتمّ تطبيقها في الوقت الحاضر.*

ومن بين الشروط التي يتوجّب عليهم تطبيقها ومراعاتها، والتي تُعتبر من ضمن الشروط المتعلّقة بالذمّة هي:

1 ـ عدم القيام بأيّ عصيان أو ثورة مسلّحة ضدّ المسلمين، أو التّواطؤ مع أعداء البلد المسلم.

2 ـ عدم التظاهر علناً بارتكاب المنكرات التي نصّ عليها الإسلام.

3 ـ احترام أحكام المحاكم الإسلاميّة وإطاعتها.

---

(1) **تحرير الوسيلة**، من ص 505 إلى ص 507.

(2) محمّد حسن النّجفيّ، ***جواهر الكلام***، ج 21، من ص 265 إلى ص 275.

4 ـ عدم إيذاء المسلمين، وتجنّب ارتكاب الفواحش مع النساء المسلمات أو السّرقة أو التجسّس[1].

وباختصار فإنّ أصحاب المذاهب أو الأديان الرسميّة وأهل الكتاب ـ والتي أشار الإمام في أحاديثه والدستور في مواده وبنوده إلى أنّ تلك الأديان الرئيسيّة هي ثلاثة ـ يتمتّعون بالفعل بحرّية المعتقَد وممارسة كلّ الطقوس والشّعائر الخاصّة بمذاهبهم وأديانهم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المادّة الثالثة عشرة من الدستور تنصّ على ما يلي:

أ) يُعتبر الإيرانيّون الزّرادشت واليهود والمسيحيّون هم وحدهم الأقليّات الدينيّة المعترف بها، وتتمتع بالحرّية في أداء مراسمها الدينيّة ضمن نطاق القانون. ولها أن تعمل وفق قواعدها في الأحوال الشخصيّة والتعاليم الدينيّة.

ب) حرّية المعتقدات غير الدينيّة (المدارس الإلحاديّة والشاذّة).

يُعتبر البحث في موضوع حرّية المعتقدات غير الدينيّة في عالم اليوم، والظروف التي تعيشها المجتمعات، مثيراً للجدل أكثر من غيره، إذ إنّ بعض تلك المعتقدات تتعارض والأديان الإبراهيميّة، وتُثير الشّكوك حول مبدأ التوحيد، فيما يمكن اعتبار بعضها الآخر متناقضاً مع الكثير من الأصول العامّة للدين أو حتى بعض الشؤون السياسيّة أو الاجتماعيّة. . . وغيرها.

ويمكن الإشارة إلى بعض الأمثلة التي تُبيّن التناقض الموجود بين حرّية المعتقدات (غير الدينيّة) وبين الأديان، ومنها الماركسيّة في **إيران**، بل وحتى المذهب البهائيّ الذي يعتبره أتباعه ديناً من ضمن

(1) *تحرير الوسيلة*، ج 2، ص 505.

الأديان، في حين أنّه يتعارض وأصول الدين الإسلاميّ، وهو يعدّ مثالاً بارزاً على المعتقدات المعادية للدين.

ومن البديهي ألّا تحظى مثل تلك المعتقدات بالقبول في مجال الفكر الإسلاميّ، إذ من غير الممكن أن نتصوّر أيّ نوع من المصالحة بين الدّين والتوحيد من جهة، وبين الإلحاد من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس فقد أمرنا القرآن الكريم بمحاربة الكفّار «حتى يهلكوا أو يدخلوا في الإسلام»، وقد مرّت علينا فلسفة هذه المسألة بشكل عام في باب الجهاد. إلّا أنّ البحث الذي نودّ طرحه هنا يتعلّق بالظروف الراهنة التي يعيشها العالم، والأخذ بعين الاعتبار رؤية الإمام في هذا الموضوع. وإليك ما أجاب به عن السؤال الذي طرحه عليه أحد الصحافيّين عندما أكّد سماحته على وجوب احترام حرّية المعتقدات الإلحادية كذلك:

سؤال: هل سيتمتّع الماركسيّون بحرّية الرّأي وبيان المعتقد في ظلّ الحكومة الإسلاميّة؟

الجواب: سيتمتّع جميع الأفراد في ظلّ الحكومة الإسلاميّة بحرّية التعبير عن الرأي، لكنّهم لن يُمنحوا حرّية الفوضى والخراب[1].

وعندما سُئِل سماحته كذلك بعد انتصار الثورة الإسلاميّة حول

---

(1) *صحيفة النور*، ج 3، ص 100. جرى هذا الحوار بين الإمام وممثّل منظمة العفو الدوليّة في 10 نوفمبر ـ تشرين الثاني 1978م في باريس (نوفل لوشاتو). أنظر كتاب: ***بيان الثورة في مرآة الإعلام ـ الأحاديث والبيانات الصّحفيّة للإمام الخميني***، إعداد وتنظيم رسول سعادتمند، تعريب عباس صافي، سلسلة الفكر الإيرانيّ المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ج 1، ص 170. [المترجم]

سبب اعتقال بعض أعضاء الحزب المعروف بـ**(حزب تودة)**، وبعض أتباع المذهب البهائيّ، أجاب الإمام قائلاً:

إنّني أؤكّد لكم أنّ تلك المحاكم لم تُصدر أحكامها على بعض أعضاء حزب (تودة) بالحبس بسبب كونه حزب تودة بالذات ولا على البهائيّين لكونهم بهائيّين؛ إنّ هؤلاء يضمرون التآمر. فحزب (تودة) جاء وقال كلّ ما يريد، فهؤلاء لهم سوابق سيئة. أمّا البهائيّون فهم ليسوا أصحاب دين ولا مذهب، إنّهم حزب من الأحزاب السياسيّة، حزب كانت تدعمه بريطانيا في السابق ويواصل الأميركيون اليوم دعمه. هؤلاء جواسيس كأولئك، وإذا لم يكونوا جواسيس فهناك العديد من الأشخاص الذين لديهم عقائد وآراء فاسدة ومنحرفة، كأن يكونوا شيوعيّين أو لديهم آراء وأفكار أخرى؛ لكنّ محاكمنا لم تحكم على هؤلاء أو تأمر بحبسهم لكونهم شيوعيّين أو أنّ لديهم عقائد وآراء فاسدة ومنحرفة... وما دام حزب (تودة) لم يتواطأ أو يتآمر... فإنّ حرّاسنا الأعزاء لن يلقوا القبض على أفراده[1].

ومن نافل القول إنّ دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة لا يعترف بهذه الجماعات بشكل رسميّ ولذلك فهم ليسوا أحراراً في ممارسة بعض الطقوس أو الشعائر المتعلّقة بالدّين - إن كانت لديهم مثل تلك الممارسات أو الطقوس - وهم كذلك ليسوا مشمولين بالأحكام الخاصّة بسائر الأديان الرّسميّة الأخرى في البلاد. فعلى سبيل المثال لا يحقّ لهؤلاء امتلاك مكاتب خاصّة بعقود الزواج والطلاق وفقاً لتعاليمهم وطقوسهم، أو إجراء الأمور المتعلّقة بالإرث

---

(1) **صحيفة النور**، ج 17، ص 267.

من دون الاستناد إلى القواعد الرّسمية الخاصة بذلك والمعمول بها داخل البلاد، أو إنشاء مدارس للبهائيّين والشيوعيّين وغيرهم، في حين أنّ جميع أصحاب الأديان الرّسمية المعترف بها مسموح لهم القيام بتلك النشاطات إضافة إلى تطبيق قوانين الأحوال الشخصيّة وممارسة تعاليمهم الدينيّة بحرّية.

وأمّا مفهوم هذا النوع من الحرّية فهو أنّنا وبسبب بعض المصالح والحسابات السياسيّة نقوم الآن باحتضان الجماعات الملحدة في مجتمعنا الإسلاميّ، ونغضّ الطرف عن معتقداتها الإلحاديّة المعادية للإسلام ولا نعتقل عناصرها، إلّا أنّنا مع ذلك لا نعترف بعقائدهم.

ولا شكّ في أنّ عدم الاعتراف رسميّاً بهؤلاء سيؤدّي إلى حرمانهم كذلك من حقوقهم الاجتماعيّة ولو بشكل نسبيّ، فمثلاً هناك أعضاء للأديان الرسمية في مجلس الشورى الإسلاميّ، بينما لا يُسمح للبهائيّين أو الشيوعيّين بذلك.

بل وحتى أهل الكتاب أنفسهم ممّن يعتنقون أحد الأديان السماويّة المعترف بها في الجمهوريّة الإسلاميّة، لا يمكنهم تبوّؤ مناصب عليا في الحكومة الإسلاميّة، وذلك لأنّ أحد شروط تبوّؤ تلك المناصب، رئاسة الجمهوريّة مثلاً، هو اعتناق الدين الإسلاميّ الحنيف[1].

---

(1) تنصّ المادّة الخامسة عشرة بعد المئة على ما يلي: يُنتخب رئيس الجمهورية من بين الرجال المتديّنين السياسيّين الذين تتوفّر فيهم الشروط التالية:

1 ـ أن يكون إيراني الأصل ويحمل الجنسيّة الإيرانيّة.

2 ـ قديراً في مجال الإدارة والتدبير.

3 ـ ذا ماضٍ جيد.

4 ـ تتوفّر فيه الأمانة والتقوى.

5 ـ مؤمناً ومعتقداً بمبادئ الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة والمذهب الرسميّ للبلاد.

لكنّ المسألة المهمة هنا هي أنّ أهل الكتاب وكذلك أصحاب المعتقدات غير الدينيّة يتمتّعون بقدر كبير من الحريّات الطبيعيّة، وبذلك فهم لا يتعرّضون إطلاقاً إلى الاعتقال أو المساءلة القانونيّة، أو حرمانهم من حقوقهم الطبيعيّة في الحياة والانتفاع من الخدمات الحكوميّة والتعلّم واختيار العمل والمسكن والمِلكيّة الشخصيّة وما شابه لمجرّد إيمانهم بعقيدة أخرى.

وهكذا فإنّه لا يمكن بأيّ شكل من الأشكال إنكار وجود هذا الاختلاف الرئيسيّ بين الفكر الدينيّ والأفكار الأخرى الخارجة عن الدين، وهو أنّ الفكر الدينيّ لا يتعرّض للمعتقدات غير الدينيّة ولا يحاربها، إلّا أنّ ما يسمح بنشره في النهاية، وهو الذي يهدف إليه نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، هو «الفكر الإيمانيّ الإسلاميّ»، وأمّا ما نشهده من أفكار القرون الحديثة التي تعمّ **أوروبا** والتي تنظر إلى الدين كوسيلة مناسبة للتسلية في أوقات الفراغ وخلق علاقة شخصيّة بين الفرد وخالقه، أو كما يعتقد الفكر الشرقيّ من أنّ للدّين دوراً اجتماعيّاً سلبيّاً في المجتمع، ولذلك فإنّ مسألة الدعوة لأيّ دين من عدمها لا تحمل بالنسبة إليهم أهميّة تُذكر.

وعلى هذا فإنّ الفكر السياسيّ **للإمام الخمينيّ** لا يمكن أن يقبل بالمادّة الثامنة عشرة من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان التي تقول:

لكل شخص الحقّ في حرّية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحقّ حرّية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرّية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرّاً أم مع الجماعة[1].

---

(1) **حقوق اساسي در جمهوري إسلامي إيران** (*الحقوق الأساسيّة في الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة*)، قسم الملاحق، ص 173.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ رفض حرّية المعتقَد من وجهة النظر الدينيّة ـ بمعناها الخاصّ ـ لا يعني إطلاقاً جواز فرض العقيدة الإسلاميّة، ولذلك فإنّ ما يردّده الغرب من اتّهامات باطلة بشأن الإسلام لن يؤثّر قيد شعرة على عظمة الدّين الإسلاميّ.

الارتداد وحرّية المعتَقَد

بيّن **الإمام الخمينيّ** في كتابه «***تحرير الوسيلة***» معنى (الارتداد) بقوله:

> **المرتدّ هو من خرج عن الإسلام واختار الكفر. ويعدّ مرتدّاً من أنكر بعض أحكام الإسلام الضروريّة بحيث يترتّب على ذلك إنكار النبوّة. من كان أحد أبويه مسلماً حال انعقاد نطفته كان مرتدّاً فطريّاً ولا تُقبل توبته وإلّا فهو مرتدّ ملّي وتُقبل توبته**[1].

وفي عالم اليوم يعتبر اختيار الإنسان للمعتقد حرّية، وكذلك فإنّ الارتداد أو التحوّل عن دين إلى آخر يندرج ضمن «حرّية المعتَقَد». ولكن، في ضوء الأحكام الأساسيّة للفقه الإسلاميّ وخاصّة المذهب الشيعيّ، فإنّ الأحكام المتعلّقة بالمرتدّ واضحة وهي أنّه لا يحقّ لأيّ مسلم الارتداد عن دينه. ولا تتضمّن (حرّية المعتقَد) في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة الارتداد عن الدّين إطلاقاً.

ومما لا شك فيه أنّ الخوض في فلسفة أحكام المرتدّ وعدم جواز الخروج عن الدّين أو الارتداد، أمر يتطلّب بحثاً مستقلّاً، لكن ما نريد توضيحه هنا هو موقف الإمام العينيّ والخارجيّ إزاء المرتدّ،

---

(1) ***تحرير الوسيلة***، ج 2، ص 329.

على الرغم من أنّ بحوثه الفقهيّة وفتاواه المتعدّدة تُبيّن نظرته للمرتدّ والأحكام الخاصّة بذلك بشكل واضح[1].

ومن المعلوم أنّ سياسة الإمام لم تكن سياسة موحّدة إزاء المرتدّين في المجال السياسيّ أو الاجتماعيّ داخل المجتمع، ففي بعض المناسبات كان يقف موقفاً متصلّباً من هذا الموضوع حتى يصل ذلك حدّ التهديد بالقتل وإعلان الحكم الشرعيّ بشأن المرتدّ، في حين كان يفضّل تقديم النّصائح أو التغاضي والتجاهل في مناسبات أخرى.

بالنسبة إلى موضوع ارتداد «**الجبهة الوطنيّة**» الإيرانيّة عبر إصدارها بياناً تندّد فيه بموضوع (**القصاص**)، كان تصرّف الإمام عنيداً وقاسياً، بينما تعامل بلُطف وشفقة مع معظم الشيوعيّين الذين جرفتهم تيارات الإعلام المعادي للإسلام.

> كانت الجبهة الوطنية قد عارضت لائحة القصاص ودعت أفراد الشعب الإيراني إلى تنظيم مسيرات احتجاجية مناهضة لتلك اللّائحة، وقد أيّدتها في هذه الخطوة كذلك بعض الجماعات الإسلاميّة، وبهذه المناسبة صرّح الإمام قائلاً:
>
> **اعزلوا صفوفكم عنهم هؤلاء مرتدّون، ابتداءً من اليوم فإنّ أعضاء الجبهة الوطنية مرتدّون، لقد قامت الجبهة الوطنية بسبّ الإسلام**[2].

ويمثّل إصرار الإمام وثباته في مسألة **سلمان رشدي** أمراً مهمّاً وحسّاساً للغاية ـ هذا فيما لو سلّمنا بادّعائه اعتناقَ الإسلام من قَبل.

---

(1) بالنّظر إلى وجود أحكام مختلفة بشأن المرتدّ، فإنّه بالإمكان مراجعة هذا البحث في كتاب النكاح والإرث والحدود.

(2) *صحيفة النور*، ج 15، ص 19 ـ 21.

ربّما كان سبب الإعلان عن الفتوى المذكورة هو قيام **سلمان رشدي** بتوجيه الإساءة إلى **الرسول الأعظم** (ص)، وهو بحدّ ذاته سبب كافٍ لإهدار دمه، وقد أشار الإمام في كلامه إلى النقطة الثانية بالذات[1]، إلّا أنّه كان يتصرّف أحياناً برفق وتروٍّ مع بعض المرتدّين، من خلال مطالبتهم بالتحقيق والبحث بشكل أعمق وأدقّ.

وفي وصيّته السياسيّة ـ الدينيّة كتب ما يلي:

أُوصي اليساريّين من الشيوعيّين ومقاتلي (مجاهدي خلق) وبقيّة الجماعات اليساريّة، وأقول لهم: ما الذي دفعكم إلى تبنّي نظريّة بان فشلها وظهر بطلانها للعالم أجمع، فرضيتم بها من دون بحث منكم أو تحقيق من جانبكم حول المدارس الفلسفيّة الحقّة وخاصّة الإسلام، ومن دون أن تلجأوا إلى أفراد مطّلعين على شؤون الإسلام وقضاياه[2]؟

ويتبيّن من نهج الجمهوريّة الإسلاميّة طبيعة تعاملها مع هذه الجماعات من حيث عدم اعتبارهم مرتدّين، في حين أنّ معتقداتهم وشعاراتهم السابقة والحالية واضحة بشكل عامّ. ويبدو أنّ الإمام في تسامحه مع هذه الجماعات من خلال عدم إصدار حكم الارتداد الفطريّ على المرتدّين منهم، ربّما كان يستند إلى إحدى المبرّرات التالية:

1 ـ ما ورد في كتاب الحدود في بعض الروايات التي وصلتنا من أنّه «تُدرَأ الحُدود بالشُّبهات»، وتمثّل إحدى موارد الشّبهة عدم الثّبوت أو احتمال عدم الجديّة في تصريح المتّهم، وذلك لأنّ الإثبات القضائيّ كما هو معلوم ووفقاً للقاعدة المتعلّقة بهذا

---

(1) المصدر نفسه، ج 21، ص 86.

(2) **صحيفة النور**، ج 21، ص 197.

الباب، يستند إلى البيّنة أو الإقرار، وواضح أنّ الحجّة الشرعيّة لا تتمّ على الارتداد في أغلب الموارد، أو أنّ المرتدّ نفسه لا يعي معنى الارتداد أو مفهومه في الحقيقة، وهو بذلك لم يخرج عن الدّين إطلاقاً.

2 - على الرّغم من ثبوت ارتداد أعضاء الجماعات والزمر المناوئة للنظام، إلّا أنّ السبب في غضّ طرفه عن تلك الجماعات يرجع إلى عامل المصلحة وتعطيل أو تأخير بعض الأحكام الفرعيّة من أجل مصلحة أعلى. وقد مضى تفصيلنا في شرح موضوع كيفيّة استخدام النظام الإسلاميّ للمصلحة في فصل سابق من هذا الكتاب.

3 - أمّا النقطة الأخرى التي يمكن أن تقدّم لنا تبريراً لما كان يحدث فهي مسألة الاختلاف والتفاوت بين الارتداد العموميّ وارتداد شخص أو بضعة أشخاص من حيث حكم كلّ منهما. بصورة عامّة عندما يرتدّ عدد كبير من الأفراد ويكون سبب ارتدادهم واحداً، فإنّه يمكن اعتبار الجهل أو الانخداع سببيْن مباشرين لذلك الارتداد، ولكن عندما يقوم شخص واحد فقط بالارتداد والخروج عن الدّين مخالفاً بذلك السّواد الأعظم من الناس، فإنّه لا يمكن تفسير ارتداده إلّا بالفعل العمد والشهوة الغالبة عليه عن علم منه ودراية. وهناك من الفقهاء المعاصرين من بيّن نظرته حول ذلك بالتفصيل في الكتُب الفقهيّة، واعتبر الارتداد الشخصيّ لا العموميّ ارتداداً تشمله الأحكام المذكورة في فقه الشيعة[1].

4 - ويتبيّن من الروايات الواردة في باب الارتداد في الحالات

(1) السيد محمّد الشيرازي، ***الفقه، السياسة***، ص 459.

المختلفة أنّ حالات الارتداد التي كانت تحصل في صدر الإسلام والتي كان **الرّسول الأعظم** (ص) يواجهها ويحاربها ولا يتأخّر في إصدار حكمه على المرتدّين آنذاك، إنّما كان يُنظر إليها بوصفها معارضة سياسيّة للحكومة ومناوئة لنظام الحكم في تلك الفترة. ويمكن لهذه المسألة أن تكون مدار بحث ومضمار مناقشة لقول مفصّل آخر في هذا المجال.

ويمثّل الاحتمالان الأخيران بصورة خاصّة أسلوبَي الحلّ المرجّح في هذه المسألة، إلّا أنّه لا توجد أيّة شواهد معيّنة تشير إلى موافقة **الإمام الخمينيّ** على هذيْن الاحتماليْن على الرّغم من أنّهما لا يبدوان بالنسبة إليه احتماليْن بعيديْن.

ت) حرّية المعتقدات السياسيّة والعلميّة

تُعتبر «حرّية المعتقدات السياسيّة» من أكثر أنواع الحريّات المطروحة جدلاً في أيّة حكومة. إنّ أغلب عمليات تفتيش العقائد التي تُنَفَّذ في الوقت الحاضر هي من أجل فهم «الآراء السياسيّة» للأفراد والأحزاب والجماعات، وذلك لأنّ المعتقدات العامة، سواء أكانت دينيّة أم علميّة، ليس من شأنها أن تمسّ أمر الحكومة أو الحكّام في شيء.

فمثلاً: هل إنّ المواطن حرّ في عدم حبّه أو ميله إلى رئيس الجمهوريّة أو أحد المسؤولين الكبار في الحكومة؟ وهل سيتسبّب رأيه هذا في حرمانه من حقوقه الاجتماعيّة أم ماذا؟

إنّنا اليوم قلّما نجد بلداً، حتى تلك التي تُسمّى بالبلدان المتطوّرة، يسمح لمعارضيه السياسيّين (إذا كانت معارضتهم أساسية وعامة) بتبوُّؤ المناصب الرفيعة والمهمّة.

فالأقطار التي تبدو ديمقراطيّة في الظاهر مثل **الولايات المتّحدة**

الأميركيّة التي تتنافس فيها الجماعات والأحزاب المختلفة للوصول إلى سُدّة الحكم بشكل متناوب، لا نجد أيّ خلاف بينها على المبادئ الكليّة للحكم إطلاقاً، وذلك لوجود جهة واحدة مسؤولة عن رسم السياسات العامة في البلاد. وللتأكّد من ذلك يكفي أن نلقي نظرة على سياسات **الولايات المتّحدة الأميركيّة** في العقود الأخيرة الماضية في ما يخصّ الشؤون الداخليّة والخارجيّة.

بيدَ أنّه من غير الممكن أن نجد في **الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة** أو في النهج العملي **للإمام الخمينيّ** حالة واحدة تتمثّل في سلب المعارضين السياسيّين حقوقهم العاديّة من قبيل المشاركة في الانتخابات، أو الحصول على العمل المناسب، أو اختيار السّكن اللّائق، أو مواصلة التعليم ... وغير ذلك، في حين بقيت، من الناحية العمليّة، جميع المناصب المهمة والحسّاسة في الدولة بيد المؤيّدين للنظام.

إلّا أنّ الإمام لم يكن يسمح بتفتيش العقائد إطلاقاً إلّا في الحالات التي تتميّز بطابع التّآمر أو احتمال هذا الأمر، فهو يقول:

لا بدّ من تطبيق أحكام الإسلام بكلّ أبعادها، لا تجسّس ولا تفتيش العقائد ولا جهر بالفسق..[1].

كما ورد في دستور **الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة** ما يلي:

يُمنع تفتيش العقائد ولا يُسمح بالتعرّض لأيّ كان أو مؤاخذته بسبب معتقده[2].

وقد أشار الإمام إلى نبذ فرض المعتقدات أو الآراء على الأشخاص بقوله:

---

(1) **صحيفة النور**، ج 17، ص 118.

(2) ***دستور الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة***، المادّة الثالثة والعشرون.

لا يحقّ لأحد في ظلّ الجمهوريّة الإسلاميّة فرض رأيه أو معتقده على أيّ شخص إلّا في الحالات النادرة عندما يكون الإسلام وكرامة النظام الإسلاميّ في خطر، وحتى في هذه الحالة أيضاً لا بدّ من إحالة الأمر إلى الخبراء المختصين للنظر فيه والبتّ به. أتمنّى أن لا يأتي مثل ذلك اليوم[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه وقبل انتصار الثورة الإسلاميّة، كان يرفض ويندّد بمسألة تفتيش المعتقدات والتصدّي لأصحاب الآراء السياسيّة المعارضة إبّان النظام الشاهنشاهي، والتي كانت تحدث على يد جهاز **السافاك**، وكان يدعو إلى تجنّب ذلك وحلّ **السافاك**.

ولا بأس هنا من أن نستعرض الفقرة التالية من إحدى المحاورات الصحفية **للإمام الخمينيّ** والذي يتناول فيها الموضوع المذكور آنفاً:

سؤال: لنفرض أنّ حكومتكم أو أيّة حكومة أخرى تحظى بدعمكم وصلت إلى سدّة الحكم، فهل يعني ذلك أنّه لن يكون هناك أيّ آثار للقمع السياسيّ؟ ما الذي سيحصل للسافاك؟

الجواب: إطلاقاً؛ ستُمنح الحرّية لكلّ شخص إلى الحدّ الذي لا يكون فيه أيّ ضرر على الشعب الإيرانيّ ولن يكون هناك أيّ قمع على الشعب. أمّا السافاك فسوف يُحَلّ"[2].

---

(1) **صحيفة *النور***، ج 21، ص 21.

(2) **صحيفة النور**، ج 22، ص (171). أنظر كذلك كتاب: ***بيان الثورة في مرآة الإعلام ـ الأحاديث والبيانات الصّحفيّة للإمام الخميني ره***، إعداد وتنظيم رسول سعادتمند، تعريب عباس صافي، سلسلة الفكر الإيرانيّ المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ج 2، ص 527؛ اللقاء الذي أجراه مراسل صحيفة =

حرّية التّعبير عن الرّأي

أهمية حرّية التعبير عن الرأي في الإسلام وفكر الإمام الخمينيّ

تُعتبر حرّية التعبير عن الرّأي أهمّ ميزة لازمت الحياة البشريّة منذ وجودها على وجه البسيطة، فالمجتمع الذي يفتقد مثل هذا النوع من الحرّية لن يكون أمامه أيّ خيار سوى حالة الجزميّة (أو الدّوغماتيّة) والتّقليد والجمود. وتبرز أهمية حرّية التعبير عن الرّأي من خلال اختلاف الرأي وتلاقح الأفكار في ظلّ أجواء الحرّية، فيظهر الحقّ الأصيل من خلال زحمة الرؤى والتصوّرات لتتواصل مسيرة التقدّم العلمي، والتي تُعتبر بحدّ ذاتها إنجازاً رائعاً. لا شكّ في أنّه ليس بإمكان السلطة الحاكمة الادّعاء أنّ نظريّتها تمثّل الحقّ المطلق وما سواها هو الباطل مطلقاً. وتوضح معرفة آراء السابقين وأفكار الماضين هذه الحقيقة وهي أنّ أغلب النظريّات كانت بلا ريب تمتلك نسبة مئويّة معيّنة من الصحّة والدقّة، وعلى هذا، فإنّ سلب حرّية التعبير ومنع الطرف الآخر من أن يطرح رأيه يحول دون سطوع نور الحقيقة كاملة.

ولقد اهتمّ القرآن الكريم بشكل خاصّ بحرّية التعبير عن الرّأي، حيث تدلّ الأحكام الإسلاميّة والآيات القرآنية وأسلوب القرآن الكريم في هذا المجال والسيرة العمليّة الطاهرة للمعصومين (ع)، تدلّ جميعها على الاهتمام بهذه الحرّية.

وليست حرّية التعبير عن الرّأي هي الوحيدة التي نادى بها الإسلام (مع مراعاة حدودها وبعض القيود المرسومة لها كما سنبيّن

= (ستريت تايمز) في سنغافورة بتاريخ 15 يناير ـ كانون الثاني 1979م مع الإمام في (نوفل لوشاتو) بباريس. [المترجم]

ذلك في ما بعد) إنّما حثّ الإسلام «العالِم» و«العارِف» وأوجب عليهما أن يعبّرا عن رأيهما.

ويمثّل قانون الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر أحد أهمّ الشواهد العظيمة على حرّية التعبير عن الرأي، وقد عدّ أمير المؤمنين (ع) التعبير عن الرّأي مرتبة من مراتب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بقوله:

«فمنهم المنكر للمنكر بيده ولسانه وقلبه فذلك المستكمل لخصال الخير»[1].

ومن الأحكام الأخرى الجارية مجرى حرّية التعبير عن الرّأي هي الأمر بالمشورة والترغيب بها، ويروي لنا القرآن الكريم كيف أنّ الله ﷻ يأمر نبيّه (وهو الإنسان الكامل الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحيٌ يُوحى) بالتشاور مع الناس مع ما له من مقام سامٍ ومنزلة رفيعة، وهذا يعني أنّ للناس حقّ إبداء آرائهم في مقابل رأي النبيّ (ص)، بل لقد أوجب سبحانه عليهم إخراج ما يجول في خاطرهم والتّعبير عمّا يجري في نفوسهم.

وأمّا ما تفرضه حرّية التعبير عن الرّأي على الناس في مقابل الحاكم وما يقوم به من أفعال وأعمال فيمثّل واجباً مفروضاً عليهم ضمن الواجبات والمسؤوليّات الأخرى التي تقع على عاتقهم إزاء الحكومة. وقد وردت هذه المسؤوليّة في الكثير من الرّوايات بعبارة «النّصيحة لأئمّة المسلمين». ويقول مولانا أمير المؤمنين (ع) بهذا الخصوص:

---

(1) *نهج البلاغة*، الحكمة رقم 366.

وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَالوَفَاءُ بِالبَيْعَةِ، وَالنَّصِيحَةُ في الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ..[1].

وإن كان البعض يفسّر (النصيحة) هنا بأنّها البرّ والدّعاء وحسن النيّة تجاه أمير المؤمنين (ع) باعتباره قائد المجتمع وزعيم الأمّة، مستندين في ذلك إلى معناها اللغويّ والشواهد الأخرى التي تدلّ على هذا المعنى، إلّا أنّ ذِكر هذه الكلمة إلى جانب موضوع الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وبما أنّ مصارحة وليّ أمر المسلمين بالإشكالات التي قد يقع فيها تُحقّق الهدف المرجوّ من جوهر البرّ وحقيقة المعروف، وأنّ «البرّ» و«المعروف» لن يكون لهما أيّ معنى إذا ما رأى المرء الأخطاء تحدث أمام ناظريه والتزم الصمت، كلّ ذلك يؤيّد ما قلناه من أنّ المقصود بـ(النصيحة) هو، من دون شكّ، التعبير عن الرّأي.

وهنالك العديد من الأدلّة التي تؤكّد بوضوح على ضرورة التعبير عن الرّأي في المجتمع الإسلاميّ بشكل صريح، منها ما ورد في القرآن الكريم بالمجادلة الحسنة والنّقاش البنّاء بقوله تعالى ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ...﴾[2] و﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ...﴾[3] أو الأمر والترغيب في اختيار أفضل الكلام وأحسن القول ﴿...فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ...﴾[4]، ومطالبة القرآن الكريم معارضيه بالإتيان ببراهينهم وأدلّتهم لدعم ما يدّعون ﴿...قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾[5].

---

(1) المصدر السابق، الخطبة رقم (34).

(2) سورة **النّحل**: الآية 125.

(3) سورة **العنكبوت**: الآية 46.

(4) سورة **الزّمر**، الآيتان الشريفتان 17، 18.

(5) سورة **البقرة**: الآية 111؛ سورة **النّمل**: الآية 64.

هذا، وقد توسّع **الإمام الخمينيّ** في بيان حرّية التعبير عن الرأي، وأطنب في شرحها وتفسيرها، معتبراً أنّ الزيادة الهائلة في عدد الصّحف والمجلات في **إيران** في السنة الأولى من عمر الثورة الإسلاميّة يمثّل دليلاً قاطعاً على توفير هذه الحرّية للجميع.

وقد قال سماحته في جوابه على هذا الموضوع:

سؤال: ما هي الحدود أو القيود التي تقترحونها بشأن حرّية التعبير عن الرّأي وحرّية المعتقَد؟

الجواب: **سيكون كلّ شيء حرّاً إذا لم يكن مضرّاً بالشعب. أمّا الأشياء التي تضرّ بحال الشعب فإنّها ممنوعة. وما يتعلّق بالماركسيّين كذلك، فإذا كان الأمر لا يتعدّى بيان المعتقَد والرّأي ولا يضرّ بالشعب، فإنّهم أحرار**[1].

وفي جوابه على سؤال آخر في الموضوع نفسه قال سماحة الإمام:

سؤال: ما هو رأيكم في نشاطات الأحزاب السياسيّة اليساريّة في حال كان ذلك ضمن إطار نظام الجمهوريّة الإسلاميّة وبعيداً عن أيّ دعم خارجيّ؟

الجواب: سيتمتّع كلّ فرد داخل الجمهوريّة الإسلاميّة بحقّه في حرّية العقيدة والرّأي، ولكنّنا لن نسمح بخيانة أيّ فرد أو جماعة مرتبطة بالقوى الأجنبيّة[2].

---

(1) *صحيفة النور*، ج 4، ص 295.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 178. أنظر كتاب *بيان الثورة في مرآة الإعلام ـ الأحاديث والبيانات الصّحفيّة للإمام الخميني*، إعداد وتنظيم رسول سعادتمند، تعريب عباس صافي، سلسلة الفكر الإيرانيّ المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ج 1، ص 241. [المترجم]

وأساساً، يرجع السّبب في عدم سماح بعض الحكومات لأفرادها ببيان آرائهم وعرض مقترحاتهم، وعدم السّماح لهم بنشر أفكارهم أو الدعاية لنظريّاتهم بشكل مطلق أو جزئيّ، في الواقع إلى ضعف الحجّة والبرهان لدى تلك الحكومات وغياب الثقة بالنفس وبالآراء التي تؤمن بها. أمّا من وجهة النظر الإسلاميّة التي لا يشكّ أحد في حقّانية استدلالاتها أو قوّة براهينها، فلا حرج في سماع صوت المعارضين أو الاستماع إلى حجج الآخرين ومناظرتهم، ولا كراهة البتة في الإصغاء إلى ما يقوله المخالفون ومحاججتهم. وتشهد على ذلك الاحتجاجات والمناظرات الشهيرة التي كانت تدور بين الأئمّة المعصومين (ع) ومناوئيهم، فهي خير دليل على ما نقول. وقد أشار الإمام أيضاً إلى هذه النقطة بشكل بيّن وساطع، حيث قال:

المجتمع الذي نروم تأسيسه، سيكون الماركسيّون فيه أحراراً في بيان آرائهم لأنّنا نؤمن بأنّ الإسلام قادر على تلبية جميع مطالب الناس واحتياجاتهم[1].

كما حرص الإمام على استخدام مفهوم حرّية التعبير عن الرّأي بشكلها المطلق في الكلام والكتابة والصّحافة وغير ذلك ممّا يمثّل مصاديق وشواهد حيّة على تلك الحرّية[2].

حدود حرّية التعبير عن الرّأي

في الواقع، لا أحد يشكّ في أهميّة وضرورة نشر ثقافة التعبير عن الرّأي والثمار الطيّبة التي تقدّمها لجميع الأطراف، وفي المقابل الآثار السيّئة المترتّبة على منعها أو قمعها، وتُعتبر هذه المسألة من

---

(1) **صحيفة النور**، ج 2، ص 45.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 259.

المسائل المهمّة للغاية ولا سيّما عند المفكّرين في علم السياسة، وقد قال بعضهم في ذلك: «حرّية التعبير عن الرأي والكتابة هي بمثابة الهواء الذي يتنفسّه الكاتب».

لكن تبقى الأسئلة الرئيسيّة المطروحة هي: هل هناك أيّة حدود أو قيود يستوجب فرضها على هذه الحرّية أم لا؟ وهل يمكن للمرء أن يقول ما يشاء؟ وهل يمكن لأيّ شخص أن ينشر آراءه ونظريّاته أو فنّه أو قصّته ... وما إلى ذلك بحرّية ومن دون أيّة قيود؟

للإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها نقول: تتباين زوايا نظر المفكِّرين حيال هذه المسألة، فبعضهم يعتقد بأنّ على حرّية التعبير عن الرأي أن تكون مطلقة، لذلك لا يحبّذون أيّة قيود أو قوانين تحدّها أو تقيّد حركتها، وفي الجانب الآخر هنالك فريق يصرّ على وضع القيود وفرض الحدود على حرّية التعبير إلّا أنّ الاختلاف يتمركز حول طبيعة تلك القيود وأمثلتها. ويُعتبر **جون ستيوارت ميل** من أولئك الذين يؤيّدون إطلاق حرّية التعبير، ويقول في هذا الخصوص:

> **إذن، فالمجال المناسب للحرّية الإنسانيّة يشمل في المقام الأوّل صحوة الضمير، إذ لا بدّ للضمير الإنساني في هذا المجال بالذات أن يكون حرّاً وطليقاً بكلّ ما في هاتيْن الكلمتيْن من معنى. إنّ حرّية التفكير وحرّية التعبير عن الرّغبات والميول، وحرّية المعتقَد والمشاعر المطلقة في جميع المواضيع، سواء منها النظريّة أو العمليّة أو الأخلاقيّة أو الدينيّة، كلّها تُعتبر حريّات ضروريّة. وقد تبدو حرّية التعبير عن الرّأي والدعوة إلى المعتقدات للوهلة الأولى أنّها تشمل مبدأً آخر غير ذلك على أساس أنّ التّعبير عن أيّ معتقَد أو نشره والدعوة له متعلّق بذلك الجزء من تصرّفات الفرد الذي يلامس**

حقوق الآخرين أيضاً، إلّا أنّه، وبالنّظر إلى الأهميّة التي تمتاز بها حرّية التعبير ونشر الآراء والأفكار، وهي أهميّة تُعادل تقريباً أهميّة الأفكار نفسها، وتستند إلى حدّ بعيد إلى الدّلائل ذاتها، فإنّه قد تمّ الفصل، من الناحية العمليّة، بين حرّية التفكير وبين البحث فيها[1].

والملاحظة الجديرة بالتأمّل في كلام **ستيوارت ميل** هي خشيته من احتمال تعرّض البعض إلى ما قد تسبّبه بعض الأفكار والمؤلّفات من أضرار بالنسبة إلى الآخرين، ولهذا، ووفقاً للتعريف الذي قدّمه حول حرّية التعبير المطلَقة حيث اشترط عدم تسبّبها في أيّ ضرر للآخرين، كان لزاماً عليه أن يشير أيضاً إلى وجوب عدم تسبّب حرّية التعبير في أيّ ضرر للآخرين، لكنّ شغفه الشديد بإطلاق تلك الحرّية، وعدم وضع أيّة قيود في طريقها، بالإضافة إلى عجزه عن تعيين حدود مناسبة تميّز بين التعبير المسموح وبين التعبير الممنوع، هذا الشّغف حال، من الناحية العمليّة، دون وضع أيّة حدود أو قيود لحرّية الفكر وحرّية التعبير، فاضطرّ إلى القول بإطلاق كلتا الحريّتيْن من دون أيّ قيد أو شرط.

الدلائل الرئيسيّة لحرّية التعبير والكتابة المطلَقة

يطرح أنصار حرّية التعبير المطلَقة الكثير من الأدلّة حول صحّة ما يدّعون، وفي ما يلي ثلاثة أدلّة رئيسيّة يستند إليها المنادون بهذا النوع من الحرّية:

1 ـ في حال غياب حرّية التعبير لن يكون بمقدور السلطة الحاكمة التعرّف عن كثب على آراء مواطنيها، وبالتالي لن يُتاح لها

---

(1) جون ستيوارت ميل، *رسالة في الحرية*، ص 49.

التعرّف على مواضع الخلل والقصور في أداء المسؤولين الحكوميّين، ومن ثَمّ ستكون مسألة الكشف عن القدرات الكامنة وتطويرها والارتقاء بها، أمراً في غاية الصعوبة، وبذلك سيظلّ المجتمع يرقد في سبات لا يُعلم مداه ولا يُعرف مُنتهاه.

2 ـ من الناحية التاريخيّة هناك الكثير من المعتقدات التي كانت تُوصف يوماً بأنّها معتقدات خاطئة أو خطيرة أو لا أخلاقية، أو أنّها معتقدات أقرب إلى الزندقة منها إلى الدين ـ والتي لولا حرّية التعبير عن الرّأي ما كان لها أن تنمو وتتطوّر وتتّسع ـ وقد شاء لها القدر أن تُصبح في عداد المعتقدات العامّة والشائعة. ويبدو أنّ الذين ينادون بهذا النوع من الحرّية لا يؤمنون بتقييدها أو تحديدها حتى وإن كانت تلك الحرّية تتضمّن كذلك مواضيع منافية للأخلاق ومضادّة للدّين، أو نشر صور داعرة، مبرّرين ذلك بأنّ على المجتمع أن يطّلع على جميع الحقائق والوقائع من دون أيّ مانع أو عائق، وأنّ المسؤولين في الحكومة لا يمكن في أيّ وقت من الأوقات أن يكونوا على درجة من العلم والاطّلاع والدّراية أو التقوى تُمكّنهم من التمييز أو إبداء الرّأي حول آراء الأفراد وكتاباتهم وأقوالهم بشكل دقيق ومن دون أيّة أخطاء، في حين قد يكون بين أولئك الأفراد مفكّرون معروفون أو خبراء مشهورون. بل لا توجد (بزعمهم) أيّة قاعدة ثابتة أو ضوابط صادقة تماماً يتّفق الجميع عليها بحيث إنّ في تركها خطراً وضرراً كبيرين. وفي حال تمّ الاتّفاق على حدود معيّنة فإنّ من شأن ذلك الاتّفاق أن يحول دون ظهور أساليب حديثة أو بروز طُرُق جديدة، ممّا سيُكسب الحكومة قدرة لا يمكن السيطرة عليها

أو كبح جماحها بعد ذلك. فمثلاً إذا تمّ منع انتشار المسائل أو الأمور المخالفة للواقع أو المجحفة أو المنافية للعفّة والأخلاق العامّة، فمن سيضمن ألّا تلجأ الحكومة إلى منع أيّ شيء لا يكون في صالحها أو لا يلائمها تحت أيّة ذريعة كانت، والوقوف بوجهه ومنع انتشاره؟

3 ـ يؤدّي منع حرّية التعبير عن الرّأي إلى قنوط المفكّرين في المجتمع ويأسهم، كما يعمل على إضعاف روح البحث والتقصّي وإبداء الآراء لدى أفراد ذلك المجتمع بشكل عامّ[1].

يُستشفّ من الأدلّة المذكورة استنكارها لمنع حرّية التعبير المطلَقة، وإذا قبلنا بعدم وجود أيّة علاقة بين الحرّية المطلَقة ومنع الحرّية، أو اعتبرنا أنّ القيود المفروضة على الحرّية إنّما هي مجرّد ذريعة لمنع حرّية التعبير المطلَقة من الناحية العمليّة، يمكن قبول النظريّة المذكورة على الرّغم من وجود الأضرار المتوقّعة في الحرّية المطلَقة.

أمّا إذا قلنا بإمكانية وجود حدّ فاصل بين حرّية التعبير السلبيّة والأخرى الإيجابيّة فإنّ أضرار حرّية التعبير المطلقة لن تجعلنا نتردّد في رفضها (أي الحرّية المطلقة).

على سبيل المثال، إذا قام البعض بهتك حرمة الآخرين وسُمعتهم، وإفساد الرّأي العامّ، واتّباع أسلوب الخداع والتّضليل، وقيادة المجتمع إلى الدّمار والضياع من أجل الحفاظ على مصالحهم الشخصيّة ومنافعهم الذاتية، وكان كلّ ذلك تحت مظلّة الحرّية المطلَقة، فكيف يمكننا بعد هذا إصلاح وترميم الخسائر والأضرار؟

---

(1) السيد جلال الدين مدني، **حقوق اساسي در جمهوري إسلامي إيران** (*الحقوق الأساسيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة*)، ج 7، ص 90، 91، 92.

وفي ظلّ هذه المعضلة فإنّه حتى اللوائح وبيانات حقوق الإنسان في العصر الحاضر لا تخلو من التّباين في الآراء. فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان يؤيّد الحرّية المطلَقة، إذ تنصّ المادّة التاسعة عشرة منه على ما يلي:

لكلّ شخص الحقّ في حرّية الرّأي والتّعبير، ويشمل هذا الحقّ حرّية اعتناق الآراء دون أي تدخّل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقّيها وإذاعتها بأيّة وسيلة كانت دون تقيّد بالحدود الجغرافية[1].

إلّا أنّ نصّ إعلان حقوق الإنسان الفرنسيّ أسقط صفة الإطلاق عن الحرّية وقيّدها بالحدود القانونيّة. وتنصّ المادّة الحادية عشرة من الإعلان المذكور على ما يلي:

إنّ حرّية نشر الأفكار والآراء حقّ من حقوق كلّ إنسان. فلكلّ إنسان الحقّ في أن يتكلّم ويكتب وينشر آراءه بحرّية، ولكنّ عليه تقع عهدة ما يكتبه في المسائل التي ينصّ عليها القانون[2].

حدود حرّية التعبير عن الرّأي من وجهة النظر الدينيّة

على الرّغم من أنّ حرّية التعبير عن الرّأي ومطلق الحريّات تحتلّ موقعاً متميّزاً وخاصّاً من الناحية الدينيّة، إلّا أنّ حرّية التعبير هذه هي بلا شكّ محدّدة ببعض القيود. فإذا أخذنا مثلاً حرمة الغيبة وإلقاء التّهم والكذب فإنّ هذا بحدّ ذاته يبيّن عدم وجود حرّية مطلقة في التعبير والكلام، بل لا بدّ من لجم الكلام بقيود الصدق والحقّ حتى لا يتسبّب في إيذاء الآخرين أو الإضرار بهم.

---

(1) السيد جلال الدين محي، **حقوق أساسي در جمهوري إسلامي إيران**، (الحقوق الأساسية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية)، ج 7، ص 173.

(2) المصدر نفسه، ص 30.

فانتهاك الحرمات والإساءة والسبّ أو الشّتم حرام مطلقاً، وقد ورد كذلك النّهي عن هتك حرمة مقدّسات الآخرين أو إهانتها. فالقرآن الكريم يقول:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ...﴾[1].

ويشير آية الله النائينيّ إلى الآية الشريفة ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾، ثمّ يعلّق عليها بالقول:

إنّ حقيقة الدّعوة إلى الحرّية ونزع طوق عبوديّة الظالمين بنصّ الآيات الشريفة والأخبار السابقة، تتمثّل في الدعوة إلى التوحيد وهي واجب ومسؤوليّة ضمن مسؤوليّات وشؤون الأنبياء والأولياء. إذاً فكلّ من يخطو خطوة في هذا الطريق ويتوصّل إلى هذا الأمر سواء أكان صاحب جريدة أم من أهل المنابر أو غير ذلك، لا بدّ له من التصرّف وفقاً لتلك السيرة المقدّسة والتعاليم التي تشير إليها الآية الشريفة المذكورة ويجعلها منهجاً له، ويضع جانباً كلّ أنواع التشهير والقذف ممّا هو محمول على الغرضيّات. إنّ حرّية الصحافة وحرّية التعبير وغيرهما... اللتيْن تمثّلان مرتبة من مراتب الحرّية الفطريّة، ليستا وسيلتيْن لهتك أعراض المحترمين أو ابتزاز (زيد) من أجل السّكوت أو إرشاء آخر للاعتداء على (عمر) أو الانتقام من (بكر) ونحو ذلك[2].

حرمة الاحتفاظ بكتب الضلال

حرمة الاحتفاظ بكتب الضلال هي أحد البحوث التي تناولها

---

(1) سورة الأنعام: الآية 108.

(2) *تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة*، ص 121.

الشيخ الأنصاريّ في كتابه المعروف «***المكاسب المحرّمة***». ويشير هذا المفهوم إلى أنّه لا يحقّ نشر أو توزيع الكتب التي تنطوي على موضوعات الضلال، وهي كتب لا قيمة لها تُذكر. ولا شكّ في أنّ هذه المسألة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع حرّية التعبير عن الرّأي والنّشر والصحافة.

وقد قال **الشيخ الأنصاري** من خلال إفتائه بالحرمة في الجملة في الاحتفاظ بكتب الضلال مع ذِكر الأدلّة على تلك الحرمة:

> **وقد تحصّل من ذلك، أنّ الاحتفاظ بكتب الضّلال لا يحرّم إلّا من حيث ترتّب مفسدة الضّلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً؛ فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسدة المحقّقة معارضة بمصلحة أقوى، أو عارضت المفسدة المتوقّعة مصلحة أقوى، أو أقرب وقوعاً منها، فلا دليل على الحرمة**[1].

إنّ إلقاء نظرة فاحصة على ما قاله **الشيخ الأنصاري** يوجب الامتناع عن بعض الأمور التي يُتوقّع أن تكون مؤذيّة وموجبة للفساد في المجتمع.

وقد أفتى **الإمام الخمينيّ** في كتابه «***تحرير الوسيلة***» كذلك بما يلي:

> **يُحرَّم الاحتفاظ بكتب الضّلال ونسخها وقراءتها ودرسها وتدريسها إن لم يكن غرض صحيح في ذلك كأن يكون قاصداً لنقضها وإبطالها وكان أهلاً لذلك ومأموناً من الضلال، وأما مجرّد الاطّلاع على مطالبها فليس من الأغراض الصحيحة المُجوِّزة لحفظها لغالب الناس من العوام الذين يُخشى عليهم**

---

(1) *المكاسب المحرّمة*، ج 1، ص 83.

الضلال والزّلل؛ فاللّازم على أمثالهم تجنّب الكتب المشتملة على ما يخالف عقائد المسلمين خصوصاً ما اشتمل منها على شبهات ومغالطات عجزوا عن حلّها ودفعها، ولا يجوز لهم شراؤها وإمساكها وحفظها بل يجب عليهم إتلافها[1].

وممّا تقدّم تتّضح فلسفة منع الاحتفاظ بكتب الضلال.

من وجهة النّظر الدينيّة، إنّ حرّية التعبير عن الرّأي ليست حرّية مطلقة بل هي مقيّدة بما تقتضيه مصلحة الفرد والمجتمع الإسلاميّ، ومن هنا فإنّه لا مكان لمثل هذه الحرّية في المواقع التي يُحتمل فيها حدوث الفساد أو كانت تلك الحرّية سبباً في الانحراف عن العقيدة وما شابه ذلك.

هذا، ولم يؤيّد الإمام أبداً إطلاق أيّ نوع من الحريّات، بل كان يضع لكلّ حرّية قيوداً وحدوداً بحسب ما يقتضيه الأمر. وقد بيّن سماحته حدود الحرّية مراراً وتكراراً في العديد من أحاديثه وتصريحاته، ولا بأس هنا في أن نشير إلى بعض تلك الحدود حتى نحصل على تصنيف مناسب لهذا الموضوع.

حدود حرّية التعبير عن الرّأي من وجهة نظر الإمام الخمينيّ

1 ـ الحرّية، دون تجاوز حدّ الفساد

لاحظ العبارات التالية التي قالها الإمام في ما يتعلّق بالحرّية التي يجب أن لا تتجاوز حدّ الفساد:

---

(1) الإمام الخميني، *تحرير الوسيلة*، ج 1، مسألة رقم .15 ص 498، [المترجم].

الحرّية مكفولة في حدود القانون، والإسلام يمنع الفساد ويمنع جميع أنواع الحريّات التي لا تؤدّي إلى الفساد. ما لا يقبل به الإسلام هو الفساد، لن نسمح لهم ما دُمنا أحياء بنشر الحريّات التي يريدونها، سنمنع ذلك بكلّ ما أُوتينا من قوّة[1].

2 ـ الحرّية ضمن إطار الإسلام وقوانين البلاد.

يقول الإمام بهذا الشأن:

لا بدّ أنّكم واعون أنّ على الصحافة أن تكون في خدمة الإسلام العزيز والشعب، وسوف نضمن الحريّات على أكمل وجه ضمن إطار قوانين الإسلام المقدّسة[2].

وفي تصريح آخر لسماحته، قال:

هؤلاء يدعون إلى حرّية بلا إسلام؛ هذا يختلف تماماً عن منهجكم، فأنتم تريدون الإسلام، ونحن نريد الإسلام ليمنحنا الحرّية، لا الحرّية بدون الإسلام[3].

3 ـ الحرّية من دون الإضرار بالشعب

سؤال: لنفرض أنّ حكومتكم أو أيّة حكومة أخرى تحظى بدعمكم وصلت إلى سدّة الحكم، فهل يعني ذلك أنّه لن يكون هناك أيّ أثر للقمع السياسيّ؟

الجواب: إطلاقاً؛ ستُمنح الحرّية لكلّ شخص إلى الحدّ الذي لا يكون في ذلك أيّ ضرر على الشعب الإيرانيّ[4].

---

(1) **صحيفة *النور***، ج 7، ص 232.
(2) **صحيفة النور**، ج 22، ص 283.
(3) المصدر نفسه، ج 6، ص 270.
(4) المصدر نفسه، ج 22، ص 169.

4 ـ الحرّية من دون التآمر على النظام

عندما نلقي نظرة فاحصة على النظام الإسلاميّ في **إيران** وحرّية التّعبير عن الرّأي فيه، نرى، وكما أشرنا إلى ذلك قبل الآن، أنّه لم تكن هناك رقابة من أيّ نوع على الصحافة في الأشهر الأولى لانتصار الثورة الإسلاميّة، وكان الكُتّاب والصحافيّون يكتبون وينشرون ما يشاؤون بحرّية تامّة من دون وجل أو خوف من المستقبل. واستمرّت هذه الحالة إلى أن بدت بوادر المؤامرات المسلحة ضدّ النظام، فاضطرّ الإمام في تلك الظروف إلى وضع القيود على الحريّات المطلقة نسبيّاً وحُجبت العديد من الصّحف.

وقد تحدّث بهذا الشأن شخصيّاً فقال:

... وقد تركناهم مدّة خمسة أشهر بعد الثورة أحراراً على هذه الحال؛ فتبيّن أنّ جميع الأحزاب والأجنحة السياسيّة والأشخاص الذين خانوا هذه البلاد، كلّهم كانوا منهمكين في النشاطات (المعادية) والمؤامرات. لقد انغمسوا في تلك النشاطات والمؤامرات، واكتشفنا أنّهم كانوا يتلقّون التعليمات من الأجانب كما تبيّن ذلك من الوثائق التي صودرت أثناء الاستيلاء على وكر التجسّس الأميركيّ (السفارة الأميركيّة)، واتّضح أنّ لأميركا وإسرائيل دوراً في هذه القضايا، لهذا السبب أغلقنا تلك الصحف التي كانت مرتبطة بالقوى الخارجيّة[1].

وواضح أنّ الحدود التي تقيّد حرّية التعبير كما هو مذكور أعلاه إنّما هي قيود وحدود إسلاميّة وقانونيّة ولذلك فهي حدود مقبولة.

(1) **صحيفة الأنوار**، ج 10، ص 246، بتصرّف.

وحتى في الأقطار الأخرى لا يُسمح لمنتهكي قوانين البلاد بنشر ما يريدون، أو منحهم حرّية التعبير عن آرائهم كيفما شاؤوا، ولا توجد اليوم أيّ دولة تسمح بتهديد أركان الحكم فيها أو زعزعة نظامها من خلال منح الحريّات المطلَقة. ويكفينا شاهداً على ضرورة تحديد الحريّات ووضع بعض القيود اللّازمة عليها ما كان يُنشر في السنوات الأولى لانتصار الثورة والنتائج السلبية والمضرّة التي أفرزتها.

وهكذا الحال بالنسبة إلى أيّ دين أو مذهب، فمَثَله في ذلك مَثَل الدولة في امتلاك هويّتها الخاصّة بها، ويمثّل الدين الإسلاميّ بالنسبة إلى المسلمين شأناً أعلى وأسمى من شأن الدولة، ولذلك فلا عجب إذا ما قلنا بأنّ تقييد الحريّات ضمن إطار الحفاظ على الإسلام هو أمر مقبول.

وحول هذا الموضوع، أدلى الإمام بتصريح شامل يقول فيه:

إنّ هؤلاء لا يقومون بتوضيح الحرّية أو لا يفهمونها بالشكل الصحيح. إنّ الحرّية في كلّ بلد مقيّدة ضمن حدود القانون في ذلك البلد، ولا تُمارَس إلّا وفقاً لتلك القوانين. فالناس ليسوا أحراراً في مخالفة القانون أو الخروج عليه. ليس معنى الحرّية أن يتحدّث الشخص بما شاء وخلافاً للقوانين ودستور البلاد وخلافاً لقوانين الشعب. يجب أن تكون الحرّية ضمن حدود القوانين المتّبعة في البلاد، وإيران هي بلد إسلاميّ وقوانينه هي قوانين إسلاميّة.

ويبدو ـ من الناحية الفكريّة الدينيّة ـ أنّه لا وجود لأيّ اختلاف في وجهات النّظر حول لزوم تحديد الحرّية وتقييدها بالقوانين الإسلاميّة وقوانين البلاد (وهو ما يؤدي بالنتيجة إلى قطع الطريق على أيّة فرصة للتآمر ضدّ النظام، أو الإساءة إلى المقدّسات، أو السّعي

إلى إضعاف قدرة النظام الحاكم). إلّا أنّ المثير للجدل هنا، وهو أساس الخلاف في هذا الموضوع، هي الأمثلة والشواهد التي تعتبرها الدولة خطوطاً حمراء، بينما يعتبرها الكاتب أو المتحدّث ضمن المناطق المجازة.

والحقيقة أنّ هذه المسألة مثار اختلاف وتنازع، وقد شابها الكثير من الغموض، إذ قد تعتبر الحكومة توجيه إهانة إلى أحد موظّفيها في أيّة مؤسّسة بمثابة مؤامرة ضدّ النظام الحاكم، أو اعتبار الثورة المسلّحة ضدّ النظام من أجل مصلحة البلاد (لا مصلحة الثوار) بأنّه عبارة عن انقلاب.

ولهذا نرى أنّ الدساتير تقوم بتحويل جرائم الصحافة إلى هيئة المحلّفين الخاصّة بالصحافة، وكذلك هو الحال مع الدستور الإيراني حيث تتناول المادة (163) منه هذا الموضوع، ووفقاً لهذه المادّة يتمّ التحقيق في الجرائم السياسيّة والصحفيّة في جلسة علنيّة في المحاكم العدليّة وبحضور هيئة المحلّفين.

وعلى الرّغم من كلّ ما قيل، تبقى هذه المسألة غامضة في المجتمعات الإنسانيّة، إلّا أنّ وجودها لا يبرّر منح الحرّية بشكل مطلَق. وقد اعترضت الدستور في **الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة**، كما هو الحال مع دساتير البلدان الأخرى، العديد من القيود المبهمة والغامضة خلال مصادقته على موضوع حرّية الصحافة. وعندما قامت اللّجنة المسؤولة بالمصادقة على المبدأ المذكور، كان نصّ قرارها بالشكل التالي:

إنّ حرّية التعبير عن الرّأي وبيان الأفكار والمعتقدات عن طريق الصحافة والسينما والمسرح والأشرطة ووسائل الإعلام، من أجل خدمة ثقافة المجتمع وتنوير الأفكار والنّقد البنّاء، متاحة، في حين يُمنع كلّ ما يتعارض مع الحياء العامّ أو يُسيء إلى

الطقوس والشعائر الدينيّة أو كل ما من شأنه الكشف عن الأسرار العسكريّة أو الإخلال بالأمن العامّ واستقلال ووحدة أراضي البلاد أو يتسبّب في ضلال الناس. والقانون هو الذي يحدّد العقوبة الخاصّة بمخالفة هذا المبدأ[1].

ولكن، بعد استعراض هذه الأمور تبيّن أنّ الإشكال الرئيسيّ المطروح يتعلّق بمسألة عدم وضوح تلك المفاهيم وغموضها. فمثلاً بالنسبة إلى عبارة (يتسبّب في ضلال الناس) يمكن لأيّة حكومة أن تفسّر أيّ تصرّف يتعارض ورغباتها على أنّه تصرّف يتسبّب في ضلال الناس أو خداعهم، وبالتالي حظره. وبعد إجراء المناقشات المطوّلة نسبيّاً تمّت الموافقة على إدخال بعض التعديلات في ما يخصّ القيود اللّازمة للحفاظ على حرّية التعبير عن الرّأي حتى خرج نصّ تلك المادّة الدستوريّة بالشكل التالي:

المادّة الرابعة والعشرون

الصحافة حرّة في نشر الموضوعات إلّا ما كان منها مخلّاً بمبادئ الإسلام أو الحقوق العامّة. ويحدّد ذلك بقانون.

وكما يتّضح من هذه المادّة كذلك، فقد تمّت إحالة بعض حالات الغموض الموجودة إلى حدّ ما إلى القوانين اللّاحقة.

بيدَ أنّ المتتبّع لسيرة **الإمام الخمينيّ** يرى بوضوح تشديد قبضته على حرّية التعبير عن الرّأي شيئاً فشيئاً إزاء الجماعات المعارضة للحكومة أو المناوئة لها، إلّا أنّ سماحته ظلّ يؤكّد على أهمية النقد البنّاء للحكومة.

---

(1) *تفاصيل محاضر المجلس الخاص بالبحث الختامي لدستور الجمهورية الإسلامية في إيران*، ج 1، ص 645.

أمّا النقطة المهمة التي ظل يشير إليها في تصريحاته وأحاديثه فتعود إلى الغموض الذي أشرنا إليه آنفاً، حيث كان سماحته يميّز بين النصيحة والنقد البنّاء من جهة، وبين الرّغبة في الانتقام والتشهير من جهة أخرى. وكان على الدّوام يحضّ المسؤولين في الحكومة على تبنّي الأسلوب الأول كنهج ثابت لهم، ويحذّرهم من عواقب الأسلوب الثاني. وحول هذا الموضوع، يتحدّث إلى الشعب بما يلي:

إذا ارتكب أحدهم ـ لا سمح الله ـ مخالفة، على الناس جميعاً أن يهبّوا للاعتراض عليه، قائلين: لِمَ تفعل هذا يا سيّد؟ يروي لنا التاريخ أنّ الخليفة الثاني (عمر بن الخطاب) خطب في الناس قائلاً: إن أحسنت فأعينوني، وإن أخطأت فقوّموني، فقام له إعرابي وقال: سنقوّمك بسيوفنا هذه يا عمر! إذاً، يجب أن نكون بهذا الشكل، لا بدّ للمسلمين من أن يكونوا مثل هذا الأعرابيّ، وأن يقوّموا سيرة خليفة المسلمين أو أيّ شخص كان إذا رأوا فيها اعوجاجاً ويردّوه إلى الطريق السّويّ[1].

إلّا أنّ سماحته يقرّ بوجود فرق بين ذينك الأمريْن من حيث أسلوب الاعتراض والنّقد، فيقول:

أمّا المسألة الأخرى فتتعلّق بالنقد؛ لا شكّ في أنّ على الصّحف بيان رأيها في ما يحدث في البلاد، أحياناً يكون ذلك عن طريق النقد البنّاء وهذا أمر جيّد؛ ولكن أحياناً أخرى يكون عن طريق التشهير والانتقام، ولا ينبغي لهذا الأمر أن يحدث لأنّ ذلك لا ينسجم مع المعايير. هل من

(1) *صحيفة النور*، ج 7، ص 34.

المنطقي أن يلجأ أحدنا إلى أسلوب التشهير عن طريق الصحف لمجرّد أنّه اختلف مع الآخرين؟ هذا الأمر ليس مقبولاً. إذا ارتكب أحدهم مخالفة ينبغي تقديم النصح له، لا أن يتمّ اللجوء إلى تشويه سمعته، لا للتشهير نعم للنقد البنّاء[1].

حرّية الأحزاب والتجمّعات

يعتقد المفكّرون السياسيّون أنّ (الحزب) لا يحمل مفهوماً مزدوجاً كما هو الحال مع (الحرّية). فالبعض يفسّر **(الحزب)** على أنّه (جماعة سياسيّة معترف بها رسميّاً، وبإمكانها ترشيح أحد أعضائها إلى الانتخابات ليشغل أيّ منصب في الحكومة)[2].

يقول **موريس دوفيرجي** Maurice Duverger[3] في هذا الشأن وهو يصف مصطلح الحزب:

---

(1) **صحيفة النور**، ج 19، ص 216.

(2) منصوره اتحادية، **مرامنامه ها ونظامنامه هاي احزاب سياسي إيران** *(برامج وأنظمة الأحزاب السياسيّة في إيران)*، ص 23، نقلاً عن كتاب **علل نا پايداري احزاب سياسي در إيران** *(أسباب سقوط الأحزاب السياسيّة في إيران)*، حسين تبريزي نيا، ص 25.

(3) (Maurice Duverger: 1917م ـ ؟): محامٍ وعالم اجتماع وسياسيّ فرنسيّ، تخرّج من جامعة (بوردو Bordeaux) كمحامٍ واشتغل في علم السياسة ثمّ أسّس عام (1948م) أولى الكليّات الخاصّة بعلم السياسة في مدينة (بوردو). أصبح أستاذاً فخريّاً في جامعة «السوربون» وصدر له العديد من الكتُب ونُشرت مقالاته في الكثير من الصّحف. وهو صاحب النظريّة المعروفة بـ (قانون دوفيرجي Duverger's law). أُنتُخِبَ عضواً في الأكاديميّة الصّربيّة للعلوم والفنون. [المترجم]

جماعة منتظمة قصد المساهمة في الحياة السياسيّة، وتناضل من أجل الحصول الكامل أو الجزئي على السلطة، وتعمل على نصرة أفكار ومصالح أعضائها، ويكون [ذلك] نهجهم في العمل[1].

في حين قدّم الدكتور **علي شريعتي** تعريفاً موسّعاً لـ **(الحزب)** في حديث له بعنوان **(الشيعة كحزب متكامل)**، حيث قال:

الحزب هو عبارة عن مؤسّسة اجتماعيّة تشكيليّة تمتلك إيديولوجيّة وفلسفة تاريخيّة ونظاماً اجتماعيّاً مثاليّاً وقاعدة واتّجاهاً طبقيّاً وقيادة اجتماعية، وفلسفة سياسية واتّجاهاً سياسيّاً وشعارات تقليديّة واستراتيجيّة وتكتيكياً للنّضال وأهدافاً ترغب من خلالها إحداث تغيير في الوضع الحالي الذي يعيشه الفرد والمجتمع والشعب أو طبقة معينة منه، واستبدال الوضع الموجود بالوضع المنشود.

ويبدو أنّ التعريف الذي أتى به **الدكتور شريعتي** يمثّل وصفاً للحزب الدينيّ المثاليّ خاصّة إذا ما علمنا أنّه هو نفسه يعتبر أنّ الشيعة مصداقاً لهذا الوصف، ولعلّ السبب في عدم انطباق هذا المفهوم أو التعريف على الكثير من الأحزاب الأخرى التي نراها اليوم هو أنّ التعريف المذكور واسع وفضفاض إلى حدّ كبير.

وقد صدر عن حزب **«الجمهوريّة الإسلاميّة»** الذي أصبح الحزب الحاكم بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران** مؤلَّفٌ حمل عنوان ***«مواقفنا»***، وتضمّن فقرة حول حرّية الأحزاب هي:

أحد الحقوق الطبيعيّة لأيّ فرد هو قدرته على إيجاد تعاون

(1) موريس دوفيرجه، ***أصول علم السياسة.***

مشترك بينه وبين الآخرين الذين يحملون أفكاره وآراءه وأهدافه نفسها ليشكّلوا مجموعة منظّمة ويعلنوا عن آرائهم أو نشاطاتهم الاجتماعيّة الأخرى مع مراعاة معايير حرّية التعبير عن الرّأي والدعاية[1].

وهذا التعريف أيضاً، كما نرى، يعرّف الحزب على أنّه مجرّد مجموعة فكريّة وثقافيّة أو مجموعة من النشاطات الاجتماعيّة لا غير، ويتجاهل البعد السياسيّ للحزب.

واستخدم القرآن الكريم أيضاً كلمة (حزب) مشيراً في بعض آياته إلى (حزب الله) أو (حزب الشيطان)، إلّا أنّ مصطلح (الحزب) في الوقت الحاضر يُطلق بشكل عامّ على الجماعات السياسيّة التي ترغب في الوصول إلى السلطة أو تحقيق أهداف سياسيّة خاصّة.

والحقيقة، إنّ المجتمع الإيرانيّ لم تسعفه الظروف ليشهد تجارب حزبيّة ناجحة، حتى **الإمام الخمينيّ** لم يكن متحمّساً لهذه المسألة، إذ لم يرَ فيها أيّ خير يُرجى، خاصّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التاريخ الأسود للأحزاب الإيرانيّة العميلة (على الأقلّ من وجهة نظر الإمام)، ما دعاه إلى التصلّب في هذه المسألة وعدم السماح بتشكيل الأحزاب الدينيّة. وحتى **حزب الجمهوريّة الإسلاميّة** الذي كان الحزب الدينيّ الوحيد بعد الثورة، أمر الإمام بحلّه بعد سنوات على ممارسته النشاطات الحزبيّة.

غير أنّ **الإمام الخمينيّ**، وبخلاف رغبته الداخليّة، لم يعترض على حرّية تشكيل الأحزاب والتجمّعات ما دامت لا تعرّض المصالح العامّة لأيّ خطر أو تهديد، وكان رأيه في ذلك رأياً إيجابيّاً، فقد قال بهذا الشأن:

---

(1) حزب الجمهوريّة الإسلاميّة، ***مواقفنا***، ص 37.

أفراد الشعب أحرار في تشكيل الأحزاب والتجمّعات ما دام ذلك لا يعرّض مصالح الشعب إلى الخطر، لقد وضع الإسلام الحدود لهذه الأمور.

كما حدّد سماحة الإمام حرّية الأحزاب بالأمور التالية:

جميع الأحزاب والجماعات والمؤسّسات السياسيّة والدينيّة أحرار ما دامت نشاطاتهم لا تتعارض مع الجمهوريّة الإسلاميّة والإسلام ولا تتسبّب في الانتقاص من حاكميّة الشعب أو السيادة أو البلاد[1].

ستكون جميع الأحزاب في **إيران** حرّة، وما كان منها مخالفاً لمصالح الشعب سيتمّ منعه من ممارسة نشاطاته، أمّا حرّية التعبير عن الرّأي فستبقى على حالها. وكذلك الأقليّات الدينيّة ستحظى بالاحترام[2].

ومهما يكن من أمر، فإنّ الأحزاب المعارضة لنظام الحكم في **الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة** لم تتوقّف في تسجيل حضورها في الساحة الاجتماعيّة بشكل عمليّ على الرغم من مرور العديد من السنوات على انتصار الثورة الإسلاميّة. ويعلّل البعض هذه الحالة بغياب التطوّر الاجتماعيّ والوعي السياسيّ داخل المجتمع الإيرانيّ، بينما يرى آخرون أنّ السبب يعود إلى الإعلام القويّ والواسع الذي يمارسه النظام الحاكم داخل المجتمع، إضافة إلى الثقة والحب اللذين يتمتّع بهما مسؤولو النظام لدى معظم الناشطين في المجال السياسيّ، هذه العوامل وغيرها ساهمت في تقويض نموّ وتطوّر تلك الأحزاب بشكل عمليّ. وحتى لو افترضنا سماح النظام الحاكم للأحزاب بممارسة نشاطاتها وفعاليّاتها السياسيّة، فإنّ الشعب أو

(1) *صحيفة النور*، ج 10، ص 248.

(2) المصدر السابق، ج 22، ص 160.

الجماعات الموالية للنظام كانت ستنتفض ضدّها في الأزمات والظروف الحسّاسة. ولا شكّ في أنّ الاحتجاجات التي حدثت خلال السنتيْن الماضيتيْن ضدّ بعض الصّحف، تندرج ضمن أحد الاحتماليْن المذكوريْن آنفاً. وبعبارة أخرى، إنّ غياب التشكّلات الحزبيّة ليس سببه وجود مانع في طريق تشكّلها بل لانتفاء الحاجة لذلك على الأرجح.

كذلك الحال بالنسبة إلى التشكيلات النقابيّة والتكتّلات غير السياسيّة فقد كان نصيبها في الظهور أقلّ من زميلاتها، ويبقى النموذج البارز الوحيد (ونقصد بذلك الجمعيّات أو المنظمات الإسلاميّة) هو الآخر يسير مع حركة التيّار العامّ في البلاد.

وكان سماحة الإمام يعتبر تشكيل التجمّعات النقابيّة حقّاً من حقوق الشعب، ويقول في ذلك:

الشغيلة المحرومون والمتديّنون الإيرانيّون وهم في معظمهم من الفلاحين والمزارعين والفقراء والجيّاع، من حقّهم التعبير عن رأيهم، والمطالبة بحقوقهم المشروعة، والانضمام إلى المقاومة الشعبيّة بأيّ وسيلة أو طريقة ممكنة ومشروعة. وفي الجمهوريّة الإسلاميّة سيُمنح هؤلاء الحقّ في التجمّع والاجتماع بكافّة الأشكال الممكنة لمناقشة قضاياهم وتداول أوضاعهم، ثمّ إبلاغ الحكومة بنتائج ذلك، وكذلك الدّفاع عن حقوقهم النّقابيّة[1].

الحريّات الفرديّة ـ حرّية التصرّف والعمل

ويُطلق على هذه الحرّية بشكل عامّ اسم حرّية الجسد أو حرّية

---

(1) **صحيفة النور**، ج 3، ص 178.

الأعمال الفرديّة. ويمثّل مجال الحريّات الفيزيقيّة الظاهريّة أصل هذا النمط من الحريّات، إذ لا بدّ من ضمان أمن الفرد بشكل لا يشعر معه بأيّ خوف من أن يتعرّض للاعتقال العشوائيّ فيتسبّب له ذلك في عذاب نفسيّ مستمرّ، وأن يكون الأفراد أحراراً في الانتقال إلى أيّ مكان يرغبون، واختيار السكن الذي يناسبهم، والتمتّع بالأمن داخل حدود بيوتهم، وعدم السّماح لأيّ شخص أو مسؤول بالاعتداء على حرمتها من دون أيّ سبب معقول أو دليل قانونيّ مبرّر. والفرد الحرّ هو الذي لا يكون خاضعاً لأيّ قرار أُحاديّ أو مستبدّ لفرد آخر، ويكون قادراً على التصرّف بموجب ما يمليه عليه قراره الشخصيّ الذي يتّخذه بنفسه من دون تأثير من أحد. وتُقسَّم الحرّية الفرديّة إلى عدّة أقسام مختلفة، منها أمن وحرّية المسكن وحرمته، وحرمة المراسلات وسريّتها، وحرّية الانتقال والتحرّك، وحرّية اختيار العمل وتغييره . . . وغير ذلك[1].

هذا، وقد أشار الإمام إلى حالات متعدّدة من الحريّات الفرديّة، رافضاً في الوقت نفسه سلب تلك الحريّات من الناس إلّا في الحالات التي تتعلّق بأمن البلاد ومؤامرات أعداء الثورة.

ويدلّ كلامه التالي بوضوح على تلك المسألة:

لا يحقّ لأحد الدّخول إلى بيت أيّ شخص أو متجره أو محلّ عمله من دون الحصول على إذن من صاحبه، كما لا يجوز استدعاؤه أو مراقبته أو ملاحقته بحجّة الكشف عن الجريمة أو ارتكابها، أو إهانة أيّ شخص واستخدام أسلوب غير إنسانيّ أو غير إسلاميّ معه، أو التنصّت على الهواتف أو الحصول

---

(1) أبو الفضل قاضي، **حقوق اساسي ونهادهاي سياسي** *(الحقوق الأساسيّة والمؤسّسات السياسيّة)*، ص 654.

على شريط يتضمّن صوت الأفراد بحجّة الكشف عن الجريمة أو اكتشاف مركزها، أو الاستماع إلى ذلك بحجّة الكشف عن الجريمة أو الجناية مهما كانتا عظيمتين، أو مراقبة أسرار الناس أو ترصّد عيوبهم، أو إفشاء أسرارهم حتى وإن كان لشخص واحد. كلّ ذلك يُعتبر جُرماً وإثماً[1].

كلّ ما قيل حتى الآن يشير إلى ضرورة ضمان أمن الأفراد وحمايتهم، وحرّية الكلام والتصرّف وبشكل عام، ضمان الحرّية لأيّ فرد داخل حدود بيته. إلّا أنّ الإمام استثنى في آخر كلامه من كلّ تلك الحريّات الخاصّة بالأفراد، بعض الحالات التي قد تؤدّي بالطّبع إلى احتمال وقوع المؤامرات ضدّ النظام الإسلاميّ.

وفي كلام آخر يقول سماحته بصراحة:

تجنّبوا اقتناص عيوب الآخرين، يجب الحفاظ، في ظلّ الجمهوريّة الإسلاميّة، على سُمعة الناس، باستثناء الجماعات التي تريد الإضرار بالإسلام والمسلمين وإيقاع الأذى بهما[2].

ومن أمثلة الحريّات الفرديّة، حرّية ممارسة الأعمال العباديّة والطقوس والشعائر الدينيّة العاديّة لأيّ دين أو مذهب رسميّ، وقد اعتبر الإمام هذا النوع من الحريّات من الأمور البديهيّة والسمات الأساسيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، وكان هو نفسه ملتزماً بهذه الأمور في حياته العمليّة. وكان يعتبر الجمهوريّة الإسلاميّة مسؤولة عن رعاية الحرّية الفرديّة لهذه الجماعات، حيث يقول في ذلك:

---

(1) *صحيفة النور*، ج 17، ص 106.

(2) المصدر نفسه، ج 17، ص 147.

جميع الأقليّات الدينيّة في إيران حرّة في إقامة شعائرها الدينيّة والاجتماعيّة. إضافة إلى أنّ الحكومة الإسلاميّة تعتبر نفسها مسؤولة عن الحفاظ والدّفاع عن أمن وحقوق تلك الأقليّات، إنّهم إيرانيّون ومكرّمون كبقيّة أفراد الشعب الإيرانيّ المسلم[1].

كانت حكومة **الشاه** الطاغية وأسياده يمارسون حملات إعلاميّة مكثّفة ومضلّلة عبر نشرهم الشائعات المغرضة التي تقول بأنّ الحكومة الإسلاميّة ستُضيّق الخناق على الأقليّات الدينيّة في **إيران**، وهي شائعات كانت تهدف إلى كسب تعاطف تلك الأقليّات وفصلها عن جسد الثورة الإسلاميّة، إلّا أنّ سماحة الإمام ردّ على تلك الشائعات والأقاويل وقام بتعريتها وفضحها، عبر أحاديثه وكلماته الصريحة، قائلاً:

جميع المسائل التي تمّ طرحها مؤخّراً ما هي إلّا مزاعم يقوم الشاه بنشرها بهدف النيل من هذه الانتفاضة. اعلموا أنّ الإسلام يكنّ احتراماً لجميع الأقليّات. يريد الشاه من خلال تلك الأقاويل والشائعات، تشويه صورة ثورتنا ونهضتنا. لا بدّ للغَرب من أن يفهم أنّ الإسلام يحترم الأقليّات ويتعامل معها بمحبّة وودّ. لقد ذكرتُ مراراً وتكراراً أنّ تلك الأقليّات ستُمارس طقوسها بحرّية في إيران، ونحن مسؤولون عن حمايتهم والمحافظة عليهم[2].

حدود الحريّات الفرديّة من وجهة نظر المفكّرين

خلافاً لما نُقل حتى الآن عن حرّية التعبير وإصرار البعض من

(1) **صحيفة النور**، ج 3، ص 103.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 95.

أمثال **جون ستيوارت ميل** على أن تكون هذه الحرّية مطلَقة لا تحدّها أيّة حدود، ولا تُقيّدها أيّة قيود، يتّفق جميع المفكّرين تقريباً على ضرورة وضع بعض الحدود والقيود على حرّية العمل والسلوك، معتبرين أنّ إطلاق حرّية السلوك للأشخاص هو أمر غير معقول بل وغير ممكن أساساً.

من جانبهم، لم يغفل فلاسفة **اليونان** القدماء عن هذه المسألة، وذكروها مراراً في كتاباتهم وآرائهم. ولعلّ من المفيد هنا الاستشهاد ببعض ما ورد في كتاب «***تاريخ العقائد السياسيّة***» الذي يقول:

> **اعتقد أفلاطون أنّه يجب على عشّاق الحرّية السّعي بجديّة والاستعانة بشتّى الوسائل والأساليب الممكنة للحفاظ على أساس الحكومة الديمقراطيّة، وبذل قصارى جهودهم للحيلولة دون سقوطها أو إخفاقها، وعليهم أن ينتبهوا كي لا تستحيل الحرّية ويتغيّر جوهرها فتصبح نقيضة ذاتها، وحينئذٍ، يصعب كبح جماحها. بعبارة أخرى، عليهم أن يتجنّبوا المبالغة في الحرّية ويمتنعوا عن إساءة استخدامها[1].**

أمّا **ويل ديورانت** ـ المؤرّخ الأميركيّ المعاصر ـ فقد طرح كذلك بياناً دالّاً حول ذلك بقوله:

> **لمّا كان الإنسان عاشقاً للحرّية، ولمّا كانت الضرورة تحتّم وضع بعض القواعد السلوكيَّة على حرّية الأفراد في المجتمع، فإنّ أوّل شرط من شروط الحرّية هو جعلها محدودة، إذ إنّ رفع القيود عنها يعني الخراب والدّمار. لذلك، فإنّ وجود قوّة**

---

(1) غاتانا موسكا، ***تاريخ العقائد والمدارس السياسيّة منذ القِدم وحتى اليوم***، ص 86.

مركزيّة منظّمة في مقابل القوى المجهولة المتناثرة المنتهكة للنظام، يمثّل حلّاً فريداً واستثنائيّاً[1].

ويبدو أنّ تحديد حرّية السلوك من قِبل القانون هو أمر واضح للغاية بحيث لا حاجة لتقديم أيّ تفسير أو توضيح بشأن مبدئها.

وبالنّسبة إلى الاختلاف في وجهات النّظر حول هذا الموضوع، يقول **أشعيا برلين**[2]:

... لكنّهم اتّفقوا على نقطة معيّنة هي أنّ هذه المسألة لا يمكنها أن تكون من دون قيود بالنّظر إلى طبيعة الأمر، لأنّه في هذه الحالة سيبرز وضع يقوم فيه أيّ شخص بالتدخّل في حياة الآخرين قدر استطاعته، وهذا النوع من الحرّية بالطّبع سيقود المجتمع إلى الفوضى بحيث يصعب معه ضمان الحدّ

---

(1) ويل ديورانت، *مقدّمة في دروس التاريخ*، ص 97.

(2) (= Isaiah Berlin 1909 ـ 1997م): هو السير أشعيا برلين، فيلسوف ومؤرّخ للآراء، ويُعتبر أحد المفكّرين التحرّريين الرّواد في القرن العشرين، وتميّز بكونه كاتباً للمقالات ومحاضراً ومحدّثاً، حيث قدّم سلسلة من المحاضرات في جامعة (أوكسفورد) ومذيعاً مرتجلاً في هيئة الإذاعة البريطانية ـ البرنامج الثالث (BBC Third Programme). جُمِعَت العديد من مقالاته ومحاضراته بصورة كتاب. ولِدَ السير (برلين) في (ريغا) ـ عاصمة لاتفيا حاليّاً ـ وكان أوّل يهوديّ يفوز بجائزة الزمالة في كليّة (أول سولز All Souls) بجامعة (أوكسفورد)، وجائزة (أورشليم Jerusalem Prize) أيضاً سنة (1979م) لمؤلّفاته حول الحريّة الشخصيّة. رأسَ الجمعية الأرسطوطاليسيّة (Aristotelian Society) من عام (1963) إلى (1964م)، والأكاديميّة البريطانيّة (British Academy) من عام (1974) إلى (1978م). ساهم في تأسيس كليّة (ولفسون Wolfson College) عام (1966م) وأصبح رئيسها في ما بَعد. منِحَ وسام الجدارة والاستحقاق عام (1971م). [المترجم]

الأدنى من الاحتياجات الإنسانيّة، وعندها ستُسحق حرّية الضعفاء بواسطة الأغنياء[1].

على الرّغم من هذا الكلام، يبقى لدينا سؤال واحد فقط لا بدّ من الإجابة عليه، وهو: ما هي حدود الحرّية الفرديّة وما هي القيود الخاصّة بحرّية الأفراد؟ هل هي المصالح الاجتماعيّة والفرديّة والقانون وعدم الإضرار بالغير...؟

حتى الجواب عن هذا السؤال يشوبه الاختلاف في وجهات النّظر، **فجون ستيوارت ميل** مثلاً الذي أيّد إطلاقها وعدم وضع القيود على حرّية التعبير عن الرّأي في السابق، يقيّد حرّية الفرد هنا بعدم إضرارها بمصالح الآخرين، فيقول:

عندما يؤدّي تصرّف الفرد القائم على أساس الحقّ إلى إثارة الاشمئزاز والغضب لدى الآخرين، فإنّه ليس من حقّ المجتمع توظيف قدراته القانونيّة والاجتماعيّة ضدّ ذلك الفرد تحت هذه الذريعة، فما أكثر التصرّفات والأفعال التي قد لا نرضى عنها أو لا نميل إليها ولكن لا يحقّ لنا منعها أو الوقوف بوجهها إلّا إذا تأكّدنا من إضرارها بمصالح الآخرين؛ بعبارة أخرى، أن تخرج تلك التصرّفات والأفعال عن حدود مصالح صاحبها[2].

وفي موضع آخر يُنيط **ميل** تلك القيود بـ (العدالة)[3].

أمّا **جون لوك** فيعتقد أنّه لا بدّ من تقييد الحرّية الفرديّة بالقانون، وحول العلاقة الوثيقة بين الحرّية والقانون يقول بصراحة:

---

(1) أشعيا برلين، *أربع مقالات في الحرية*، ص 239، 240.

(2) جون ستيوارت ميل، «*رسالة في الحرية*»، ص 303.

(3) أشعيا برلين، *أربع مقالات في الحرية*، ص 144.

عندما لا يكون القانون حاضراً فإنّه لن تكون هناك أيّة حرّية كذلك لأنّ القوانين العقلانيّة هي التي تحدّد وجهة المصالح العامّة أو الخير العام، ... ومن شأن هذه القوانين أن تحمينا من الوقوع في الهاوية، لذلك فهي لا تستحقّ تسميتها بالقيود.

ويعتبر **جون لوك** أنّ تجاوز تلك القوانين وعدم الامتثال إليها يمثّل (في رأيه) نوعاً من التّناقض الذّاتيّ والانفلات والطبيعة البهيميّة[1].

حدود الحرّية الفرديّة من وجهة نظر الإمام الخمينيّ

لا يعتبر **الإمام الخمينيّ** الحرّية الفرديّة، مطلقة بل مقيّدة ببعض القيود. لكنّ تقييد الحرّية نُقل عنه بعبارات مختلفة وردت في تصريحاته، لاحظ مثلاً العبارات التالية المنقولة عن سماحته:

يقولون بأنّ الناس أحرار؛ هل يعني ذلك أن يكون الفرد حرّاً مثلاً في شدخ رأس أيّ شخص يشاء؟ هل يعني ذلك أنّه حرّ في خرق القانون والخروج عليه؟ هل هو حرّ في السّير عكس اتّجاه حركة الشعب؟ هل هو حرّ في نسج المؤامرات ضدّ الشعب؟ ليست هذه بالحرّية. نعم، كلّ شخص حرّ ولكن ضمن حدود القانون والتصرُّفات المنطقيّة والعقلانيّة[2].

هل نحن أحرار في بيع (الهيروويين)؟ هل نحن أحرار في بيع (الترياق والحشيش)؟ هل نحن أحرار في إنشاء نوادي لعب القمار؟ هل نحن أحرار في شُرب الخمر أو بيعه؟ ليست هناك

---

(1) أشعيا برلين، **أربع مقالات في الحرية**، ص 271.

(2) **صحيفة** *النور*، ج 6، ص 192.

حرّية بهذا الشكل. الحرّية الموجودة في الإسلام هي حرّية مقيّدة بموازين الإسلام وقوانينه. وما نهى الله سبحانه عن ارتكابه لستم أحراراً في فرضه. ليست هناك حرّية في أن يقول البعض: دعوا فلاناً يلعب القمار فهو حرّ ويعرف ما يفعل. لو كانت الحرّيةُ ديمقراطيّةً وكانت الجمهوريّة الإسلاميّة جمهوريّة ديمقراطيّة، لوجدنا مثل تلك الحريّات بطبيعة الحال[1].

وعموماً، يتّضح لنا من هذه التصريحات وغيرها أنّ الحرّية الفرديّة مقيّدة بقوانين الإسلام والقوانين الوضعيّة في البلاد والأمور المنطقيّة والعقلانيّة. ويبدو أنّ المقصود بـ (الأمور العقلانيّة) إلى حدّ ما هو حدود الأعراف السائدة والمعمول بها في المجتمع. وربّما لا تُذكر بعض تلك الأمور في القانون، أو ليس بمقدور القانون إحصاؤها وتصنيفها، إلّا أنّ التقيّد بها والعمل بموجبها أمر لازم كما هو واضح.

ويمثّل الالتزام بالقوانين الإسلاميّة أحد أساسيّات الحكومة الدينيّة وضروريّاتها، ولا شكّ في أنّ إهمال حدود الدّين أو تجاهلها لن يترك لأيّ حرّية دينيّة أيّ مفهوم يُذكر، وذلك، ولأنّ ميّزة الحرّية هي في أن تكون ضمن إطار الدّين ومراعاة حدوده داخل المجتمع.

وفي إشارة له إلى ضرورة تبنّي القانون في كلّ شيء، قال الإمام:

للحرّية حدود وقيود، فهي لا تكون إلّا ضمن إطار القانون، وهذا الأمر معمول به في كلّ مكان من هذا العالم، الحرّية الممنوحة لأيّ شعب يجب أن تكون ضمن إطار القانون وليس

(1) **صحيفة النور**، ج 7، ص 92.

من حقّ أحد الخروج على القانون بحجّة ممارسته للحرّية. ليست الحرّية في أن يقف المرء على الرصيف ويقوم بسبّ المارّة ـ لا سمح الله ـ أو ضربهم بالعصا، ثمّ يقول: إنّي أمارس حريّتي. ليست الحرّية في أن تحملوا القلم وتكتبوا ما يحلو ويطيب لكم حتى وإن كان ذلك مخالفاً للإسلام أو القانون[1].

إذن يُعتبر الحفاظ على النظام القائم والثورة الإسلاميّة، ونبذ التآمر ضدّ المؤسّسات القانونيّة، من الحدود المفروضة على الحرّية الفرديّة[2]، مع أنّه يمكن اعتبار الالتزام بالدستور والإذعان لقوانين البلاد يشتمل بحدّ ذاته على العوامل التي ذكرناها آنفاً.

أمّا المسألة الأخرى التي نواجهها في مناقشتنا لموضوع الحرّية فهي: بعيداً عن القيود الاجتماعيّة المذكورة، هل تُعتبر حرّية الفرد في التصرّف والعمل مقيّدة بمصلحته هو كذلك أم لا؟

من خلال مقارنته للحرّية في الإسلام والحرّية في الغرب، واستعراض الفروق بينهما، يقول سماحة **الإمام الخمينيّ** إنّ الحرّية في الإسلام مقيّدة بمصلحة الفرد نفسه، ومن هنا فإنّه لا يجوز للمرء في الإسلام الإضرار بنفسه وماله أو إيذاء نفسه أو الانتحار مثلاً. لكنّ ذلك لا يعني بالطّبع السّماح لأيّ شخص بالتدخّل في شؤون الآخرين أو مراقبة تصرّفاتهم، إلّا أنّه إذا علم البعض أنّ شخصاً في مكان أو في حالة يمكن له فيهما أن يرتكب عملاً يضرّ بمصلحته الشخصيّة أو بالحكومة الإسلاميّة، فإنّ الواجب يحتّم عليهم منعه من القيام بذلك. والآن، إذا سلّمنا بأنّ المصالح التي تقتضي الالتزام

---

(1) **صحيفة النور**، ج 7، ص 91، 92.

(2) المصدر نفسه، ج 12، ص 103.

بالأحكام الشرعيّة لا تقع كلّها ضمن دائرة الأمور الاجتماعيّة بشكل كامل، بل إنّ بعضها مشَرَّع أصلاً لأغراض المصلحة الشخصيّة، ففي هذه الحالة لا حيلة لنا سوى اللّجوء إلى فريضة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في هذا الأمر، أي أنّ الفرد ليس حرّاً في التصرّف خلافاً لمصلحته الشخصيّة. وفي ذلك يقول الشيخ **مرتضى مطهّري**:

> **ما الذي يحدّد الحرّية ويقيّدها؟ يعتقد جون ستيوارت ميل بأن لا شيء يقيّدها ما لم تصطدم بحاجز الإضرار بفرد آخر أو بالمجتمع. وأمّا لوك فيقول: بل الإضرار بمصلحة الفرد والمجتمع معاً، أي الأغلبيّة، وأمّا نحن فنقول: بل كلّ ما من شأنه الإضرار بالمصلحة البشريّة بشكل عامّ**[1].

إنّ تقييد الحرّية بالمصالح الشخصيّة للإنسان لا تعني التفتيش في الأمور الشخصيّة، والحقيقة أنّ هناك فرقاً بين نطاق الحرّية ونطاق صلاحيّات الحكومة وتطبيق تلك القيود من جانب القوّة الخارجية للحكومة على الأفراد الآخرين.

ومن المعلوم أنّ الإسلام لا يعطي الحقّ لأيّ كان في التفتيش في المسائل أو الأمور الشخصيّة للآخرين أو التجسّس عليهم، وهو ما أشار إليه وأكّد عليه سماحة الإمام في الحديث الذي نُقل عنه.

وفي ضوء هذه المسألة أعني عدم جواز التفتيش في أمور الآخرين الشخصيّة، فإنّ الغاية من تقييد الحرّية بالمصالح الشخصيّة تتمظهر جليّة وواضحة في موضعيْن اثنيْن هما:

أوّلاً، لمّا كان هناك مانع ـ من وجهة النظر الإسلاميّة ـ في ما

(1) **پيرامون انقلاب إسلامي** *(حول الثورة الإسلاميّة)*، ص 155.

وراء القوانين الوضعيّة والإلزامات الحكوميّة، فإنّ تقييد الحرّية الفرديّة بمسألة مراعاة المصالح الشخصيّة من شأنه أن يجعل الفرد المؤمن يمتنع عن ممارسة مثل هذه الأفعال، حتى وإن استطاع إثبات حقّه في المحاكم العاديّة في الحالات التي لم تتمّ فيها مراعاة تلك المصالح.

ثانياً، إذا أُحيط الحاكم أو الأفراد الآخرون علماً وبطريق الصدفة بعمل يتعارض والمصلحة الشخصيّة، فهنا يقتضي الواجب منعه والتصدّي له، والحقيقة لا شرعيّة لهذا العمل.

مع الأخذ بعين الاعتبار النقاط التي ذُكِرت أعلاه فإنّ الأعمال التي تخدش الحياء العامّ تصبح محرّمة حتى وإن مورِست في الخلوة، وعلى الحاكم تطبيق الأحكام الخاصّة بذلك عند علمه بتلك الأفعال. والذين يرفضون القول بأنّ المصلحة تشتمل كذلك على الأمور الشخصيّة، وأنّ حدود الحرّية تنتهي عند المصلحة العامّة، فإنّهم يجوّزون الحرّية غير المحدودة في مثل هذه الحالات.

والجدير بالذّكر هنا هو أنّ القائلين بمذهب **الفردانيةّ** يعتبرون أنّ مصلحة الفرد تمثّل محور الحرّية، إلّا أنّ ثمّة بَوْناً شاسعاً بين ما يقصدونه وبين ما أشرنا إليه باعتباره مصلحة الفرد.

ويعتقد أنصار الفردانيّة أنّ المانع الوحيد الذي يمكنه الوقوف بوجه حرّية الأفراد هو مصلحة الأفراد الآخرين، وهم لا يعترفون بهويّة المجتمع الأصيلة في مقابل الأفراد، لذلك يعتبرون أنّ حدود الحرّية تقف عند حدود مصلحة الآخرين وليست «عند حدود مصلحته»، في حين أنّ أصحاب **نظريّة محوريّة** المجتمع يعتبرون أنّ حدّ الحرّية ينتهي عند مصلحة المجتمع وذلك لأنّهم يُقرّون بأهميّته فيقدّمونه على مصلحة الفرد. ومن الناحية الدينيّة فإنّ المحوريّة هي لكل من مصلحة الأفراد الآخرين ومصلحة المجتمع، وبهذا لا يمكن

أبداً التضحية بجميع الحقوق الفرديّة من أجل المجتمع، والعكس صحيح، كذلك ليس بالإمكان تجاهل جميع الحقوق الاجتماعيّة أمام ميول أفراد المجتمع.

وبسبب هذه الخصوصيّة التي يتميّز بها الإسلام اعتبر الإمام أنّ حدود الحرّية تمثّل المصالح الشخصيّة للأفراد ومصالح المجتمع على السّواء. وفي ضوء كلامه والعبارات الأخرى المنقولة عنه والتي تصبّ في سياق هذا الموضوع، يمكن القول بأنّ الحرّية الفرديّة مقيّدة بالأمور التالية:

1 ـ القوانين الإسلاميّة.

2 ـ قوانين البلاد.

3 ـ عدم تضليل المجتمع أو التسبّب في انحرافه.

4 ـ عدم التآمر ضدّ النظام.

5 ـ عدم الإضرار بمصالح البلاد الإسلاميّة . . .إلخ.

ويمكننا إيجاز كلمات الإمام في جملة واحدة، هي:

إنّ حرّية تصرّفات الفرد مقيّدة بـ(القوانين الإسلاميّة) و(قوانين البلاد).

وقد أشار دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة كذلك إلى القضايا المتعلّقة بحرّية الأفراد، وكما يلي:

المادة الثانية والعشرون: شخصية الأفراد وأرواحهم وأموالهم وحقوقهم ومساكنهم ومهنهم مصونة من التعرّض إلّا في الحالات التي يجيزها القانون.

المادة الثالثة والعشرون: تُمنع محاسبة الناس على عقائدهم، ولا يجوز التعرّض لأحد أو مؤاخذته لمجرد اعتناقه عقيدة معيّنة.

المادة الخامسة والعشرون: الرسائل والمكالمات الهاتفيّة، والبرقيّات، والتلكس، لا يجوز فرض الرقابة عليها، أو عدم إيصالها، أو إفشاؤها، أو الإنصات والتجسّس عليها مطلقاً إلّا بحكم القانون.

المادة الثامنة والعشرون: لكل شخص الحق في اختيار المهنة التي يرغب فيها ما لم تخالف الإسلام أو المصالح العامة، أو حقوق الآخرين.

هذا بالإضافة إلى وجود عدد آخر من المواد في الدستور تشير كذلك إلى هذه المسألة.

مرجعيّة تحديد حالات سوء استخدام الحرّية

تطرح وجهة النظر الدينيّة نقطة مهمة تتعلّق بجميع أنواع الحريّات ألا وهي المرجعيّة أو الجهة المخوّلة بتمييز الحريّات المشروعة عن غير المشروعة. فبالنّظر إلى أنّ الحرّية، بجميع أنواعها ومدارجها، تُعتبر محدودة ومقيّدة ـ من وجهة نظر الإمام ـ فإنّ السؤال المذكور يطرح نفسه في كلّ الحالات المشار إليها.

وإذا قلنا إنّ تمييز الحريّات المشروعة عن غير المشروعة تعتبر مسألة غاية في الأهميّة والحسّاسية فذلك لأنّ بإمكان أيّة حكومة، وببساطة، الامتناع عن منح الأفراد حريّاتهم المشروعة متذرّعة بعدم مطابقة تلك الحريّات لروح القوانين. ولهذا السبب بالذات يرفض البعض من الأساس الاعتراف بمبدأ تقييد حرّية التعبير.

بالنسبّة إلى الجهة المخوّلة بهذا الأمر، يقول سماحة الإمام:

لا يحقّ لأحد في ظلّ الجمهوريّة الإسلاميّة فرض رأيه أو معتقده على أيّ شخص إلّا في الحالات النادرة عندما يكون

الإسلام وكرامة النظام الإسلاميّ في خطر، وحتى في هذه الحالة أيضاً لا بدّ من إحالة الأمر إلى الخبراء المختصّين للنظر فيه والبتّ به. أتمنّى أن لا يأتي مثل ذلك اليوم[1].

ربّما كان من المتعذّر مناقشة هذه المسألة في الدستور ـ بسبب عموميّة بنود الدستور كما هو معلوم ـ أو أنّ الخوض في مثل هذا الموضوع لم يكن متيسّراً في ذلك الوقت ـ بسبب المناخ الاجتماعيّ الخاص الذي كان سائداً ـ ومع ذلك فقد تناولت هيئة المحلّفين وبالتّفصيل موضوع الصحافة وتحديد المخالفات الخاصّة بها وأدرجت كلّ ذلك في القانون.

وكما نعلم فإنّ مسؤوليّة الهيئة المذكورة التي أُنيطت مسألة اختيارها وانتخابها بالقوانين العاديّة، مقتصرة على الإشراف على المحاكم العدليّة ولا دخل لها بالأمور التنفيذيّة أو اتّخاذ القرارات.

ومهما يكن من أمر فإنّ هذا الغموض يمكن أن يتسبّب في خلق ظروف مواتية لقيام حكم ديكتاتوريّ لا سيّما في المجتمعات الموبوءة وذات الأنظمة المستبدّة.

ونقرأ في كلام الإمام أعلاه أنّ سماحته قد أوكل، بنحوٍ ما، موضوع تحديد حالات استغلال أو سوء استخدام الحرّية إلى المختصّين وليس المسؤولين، ومع ذلك غابت مسألة حدود صلاحيّات «الخبراء المختصّين» أو طريقة انتخابهم عن كلام الإمام حيث إنّ سماحته لم يُعطِ أيّ توضيح أو تفسير حول ذلك. بطبيعة الحال، بالنسبة إلى الكثير من القوانين والتشريعات هناك مرجعيّات خاصة مهمّتها البتّ في القضايا الخلافيّة التي قد تبرز خلال تطبيق

(1) *صحيفة النور*، ج 21، ص 21.

تلك القوانين، إلّا أنّ المهمّ هنا هو كيفيّة تعيين المرجع الحقيقيّ والأصليّ في الحالات الحسّاسة والدقيقة. وعلى الرغم من أنّ بعض تلك الحالات لا يخلو من وجود القوانين المناسبة، فعلى سبيل المثال طلبت وزارة الداخليّة من الإمام في آخر سنيّ عمره أن يبيّن لها الأسلوب الأمثل للتعامل مع النشاطات التي كان يمارسها حزب **نهضت آزادى** (حركة الحرّية)، إلّا أنّها في حقيقة الأمر وضعت مسؤوليّاتها على عاتق الإمام الذي وإن لم يُبدِ رأياً صريحاً في بعض الحالات، إلّا أنّه لم يعتبر وجود القانون مانعاً من إبداء الرّأي على الإطلاق.

وعموماً فإنّ ما نستشفّه من السيرة العمليّة للإمام هو عدم وجود مرجعيّة واحدة ومعيّنة لتشخيص الصلاحيّات، مع أنّ سماحته كان يوكل الأمر في بعض الأحيان إلى المختصّين أو المسؤولين (إناطة تمييز موضوع الأحكام الثانويّة إلى آراء ثُلثَيْ أعضاء المجلس)، إلّا أنّه كان يبتّ هو شخصيّاً في بعض الأمور.

مقارنة بين رؤية الإمام ورؤى المفكّرين الغربيّين حول الحرّية

من البديهيّ أن نلحظ وجود تباين في طروحات المدرستين الدينيّة والغربيّة، وذلك في ضوء الاختلاف الذي يكتنف الأُسس الفكريّة للمدرستين، وقد بحثنا في ما سبق وبشكل موجز مظاهر ذلك التباين بشأن حدود الحرّية. ولئن افترضنا أنّ الإسلام قد أوكل معالجة القضايا الاجتماعيّة إلى الأساليب العقلانيّة الخاصّة بكلّ عصر، إلّا أنّه، وفي إطار مبدأ الحفاظ على الأصول والقِيَم الإسلاميّة، سنجد أنّ بعض القِيَم التي قد تُعتبر عند الغرب فضائل هي، في الحقيقة، رذائل من وجهة النظر الإسلاميّة.

ولطالما أكّد الإمام على أنّ غاية ما يصبو إليه هو تحقيق الحرّية

ضمن الإطار الإسلاميّ، معتبراً أنّ هناك فرقاً كبيراً بين هذه الحرّية وبين ما هو موجود بالفعل في الديموقراطيّات الحرّة، حيث يقول سماحته:

إنّ الحرّية التي ننشدها هي تلك التي تستظلّ بظلّ القرآن الكريم، ونطالب بذلك بالاستقلال الذي يمنحنا إيّاه الإسلام، ويضمنه لنا. إنّ الإسلام هو غاية مقصودنا، كلّ الإسلام، لأنّه منشأ جميع أنواع السعادات، وهو الذي يتكفّل بإخراج جميع الناس من الظلمات إلى النور[1].

وفي موضع آخر تفضّل الإمام قائلاً:

إنّ هؤلاء يريدون الحرّية بعيداً عن الإسلام؛ هذا يختلف تماماً عن منهجكم، فأنتم تريدون الإسلام، ونحن معكم نريد الإسلام ليمنحنا الحرّية، فلا حرّية من دون الإسلام. هؤلاء يريدون الاستقلال بعيداً عن القرآن، أمّا نحن فنريد القرآن. ولو منحونا جميع أنواع الحريّات والاستقلال مقابل تخلّينا عن القرآن فلن نقبل ذلك[2].

وتشير عباراته هذه إلى أنّ المسلم يعيش في ظلّ الإسلام حرّية تختلف عن تلك الموجودة في البلدان الأخرى.

في المقابل نرى أحد المنتقدين لنظريّات **الإمام الخمينيّ** يحلّل الأهداف والشعارات، التي كان الإمام ينادي بها قبل انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران**، فيقول (مهدي بازرگان):

لقد تركت لقاءات الإمام وتصريحاته وبياناته (في باريس)...

(1) **صحيفة النور**، ج 7، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 270.

الأثر البالغ في تعريف العالم كلّه بالنهضة الشعبيّة والإسلاميّة في إيران وبشخصيّته الفريدة، خاصّة عندما كان يشير إلى المظالم والمفاسد التي كان يرتكبها نظام الشاه، وتأكيده على الحرّية والديمقراطيّة التي ستؤسّسها الحكومة الإسلاميّة بوصفها حكومة شرقيّة عادلة وحرّة ونظاماً إنسانيّاً وديمقراطيّاً مثاليّاً. وكان يتحدّث عن الدّول الغربيّة وأميركا بلهجة وديّة نوعاً ما، وتأكيده على ضرورة وجود الاحترام المتبادل، واستبعاد حالة العداء بين الطرفين، وكان يركّز جُلّ حديثه على بيان قسوة نظام الشاه وخياناته، مشيراً إلى أنّ الأهداف الرئيسيّة التي ينشدها عموم الشعب الإيرانيّ هي الحرّية والاستقلال اللذان يستلزمان إلغاء المَلَكيّة وطرد الشاه وإنشاء جمهورية الإسلام الديمقراطيّة التي تُعتبر أكمل من الديمقراطيّة الغربيّة[1].

بعد انتصار الثورة الإسلاميّة وقيام بعض الجماعات الوطنيّة والمنادية بالحرّية في **إيران** بطرح مشروع الجمهوريّة الديمقراطيّة، بيّن الإمام رأيه حول الحرّية واختلاف مفهومها عن الحرّية الغربيّة، وتلك الموجودة في الأنظمة الديمقراطيّة الأخرى، وقال:

نحن لا نريد الحرّية التي أفرغ محتواها من الإسلام، ولا نريد الاستقلال بعيداً عن الإسلام؛ إنّنا نريد الإسلام، ونطالب بالحرّية والاستقلال ضمن إطار الإسلام. بماذا تنفعنا الحرّية أو الاستقلال من دون الإسلام؟ عندما يكون الإسلام غائباً وعندما لا يُشار إلى نبيّ الإسلام ولا إلى القرآن لا من قريب ولا من بعيد، فبماذا تنفعنا آلاف الأنواع من الحريّات، فالأقطار الأخرى فيها أنواع الحريّات كذلك. نحن لا نريد

---

(1) مهدي بازرگان، **انقلاب إيران در دو حركت** *(الثورة الإيرانيّة في مسارين)*، ص 50.

مثل ذلك الوضع ولا نرغب فيه[1].

هذا، وتتركّز معظم الاختلافات الموجودة بين الحرّية الدينيّة والحرّية الغربيّة في القيود والإضافات المفروضة على الحرّية من وجهة النّظر الدينيّة، في حين أنّ أغلب الآراء الخاصّة بالحرّية الغربية تُقيّد الحرّية بحدود القانون والعُرف ومصالح الآخرين كحدّ أقصى. وسوف نقوم بعرض آراء الإمام حول الاختلاف الموجود بين الحرّية الغربيّة والحرّية الإسلاميّة وذلك استناداً إلى الحدّ الأقصى المشار إليه.

1 ـ الاهتمام بالمصالح الفرديّة في الحرّية الإسلاميّة

يبيّن الإمام رأيه بصراحة في هذا الخصوص بقوله:

تختلف الحكومات الدينيّة عن الحكومات الدنيويّة في الكثير من الجهات. فالحريّات التي تمنحها الحكومات الدنيويّة تكون مشروطة بعدم الإضرار بالحكومة أو نظامها الاجتماعيّ، في حين أنّ الحرّية الموجودة في الحكومة الإسلاميّة تحول حتى دون إضرار الشّخص بنفسه أو بمصالحه أو تربيته. إنّ الحكومة الإسلاميّة وقوانينها تأخذ بعين الاعتبار جميع الأبعاد الإنسانيّة وتهتمّ بالمصالح الدنيويّة والأُخرويّة على السّواء، أمّا الهدف الأسمى والغاية القصوى للإسلام من الحكومة فهي تربية الإنسان وتنشئته. لذلك فإنّ الإسلام يمتلك القوانين الخاصّة بجميع مراحل حياة الإنسان، بل وحتى في الأمور الشخصيّة كذلك، بينما لا تهتمّ الحكومات الدنيويّة وقوانينها سوى ببعد واحد في الإنسان، ولا تهدف إلّا لحفظ النظام الاجتماعيّ[2].

---

(1) *صحيفة النور*، ج 6، ص 258.

(2) **صحيفة النور**، ج 12، ص 220، 221.

أمّا رأي المرحوم الشيخ **مرتضى مطهّري** في هذا الشأن فهو:

عندما نقول بأنّ الديمقراطيّة موجودة في الإسلام فإنّنا نعني بذلك أنّ الإسلام يريد منح الحرّية الحقيقيّة لنا، أي تقييد الصفة البهيميّة وإطلاق الصفة الإنسانيّة. وعلى هذا يمكن اعتبار ما قام به سيّدنا إبراهيم الخليل (ع) من كسر الأصنام مخالفاً لمبادئ الحرّية والديمقراطيّة وفقاً للمعايير الغربيّة. لماذا؟ لأنّ هؤلاء يقولون: دعوا الجميع يعملون ما بدا لهم، فهذه هي الحرّية؛ لكنّ منطق الأنبياء (ع) يختلف تماماً عن منطق الإنسان الحالي في الغرب[1].

وهذا الاختلاف الكبير ـ كما ذكرنا ـ ناجم عن العقيدة، فالمذاهب الإنسانيّة الغربيّة التي لا تعير الحياة الأبديّة للإنسان أيّة أهميّة في حساباتها وآرائها، وتقوم بالتنظير، بشكل عام، على أُسس الإلحاد وعدم الإيمان، لا تستطيع، تلك المذاهب، القبول بأيّ حدود، وأقصى ما يمكنها الادّعاء بالالتزام به في هذه الحالات هو تقييد الحرّية بالضمير والفطرة، ولا يخفى على أحد ما يكتنف هذيْن العامليْن من غموض تامّ.

ولذلك نرى الإمام يقول بشأن ما تدّعيه الماركسيّة:

هدف الشيوعيّة هو خداع الناس، وإلّا كيف يمكن لمن لا يؤمن بمبادئ السماء أن يفكّر في مصلحة الناس والقيام بالإصلاحات؟ إنْ هي إلّا لعبة مكشوفة[2].

---

(1) مرتضى مطهّري، **پيرامون انقلاب إسلامي** (*حول الثورة الإسلامية*)، ص 103.

(2) **صحيفة *النور***، ج 2، ص 6.

2 ـ الحرّية الإسلاميّة تمنع الفحشاء والانحلال

أمّا الاختلاف الآخر الذي يميّز بين الحرّية الإسلاميّة والحرّية الغربيّة فهو مسألة الفحشاء والمُنكَرات؛ فمن الطبيعيّ أن تكون تعاليم ديننا الإسلاميّ مختلفة تماماً عمّا يعتقده الغرب ويعمل بموجبه في هذا المجال. إذ لا يمكن للحرّية في ظلّ الإسلام أن تكون مقترنة بالفحشاء والمُنكَرات والزّنا والقمار والخمر ... وغير ذلك، في حين نجد الحرّية الغربيّة تعيش جنباً إلى جنب مع مثل هذه الأمور والمُنكَرات. بيدَ أنّ هذا الكلام لا يعني بالطّبع أنْ لا قيمة لحرّية التعبير عن الرّأي، أو المشاركة في مهامّ الحكومة وغيرها، فهذا المقدار من الحرّية موجود كذلك في الحرّية الدينيّة؛ لكنّ المقصود هنا هو الإشارة فقط إلى الاختلافات الموجودة بين هذيْن النّوعيْن من الحرّية.

وفي ذلك يقول الإمام:

الحرّية التي يريدها الغرب هي حرّية التهتّك والانحلال، حيث يمكن لأيّ شخص أن يفعل ما يشاء، وهي حرّية محدودة تستند إلى قواعد القانون وتتقيّد بإطاره. هذا النمط من الحرّية يريد هؤلاء. والجمهوريّة الديمقراطيّة التي يطالب بها هؤلاء السادة هي من نمط الجمهوريّات الموجودة حاليّاً في الغرب[1].

لكنّ الأستاذ **الشيخ مطهّري** يوضّح بعباراته التالية جوهر هذه الفكرة بقوله:

من وجهة نظر الفلاسفة الغربيّين فإنّ الإنسان هو مخلوق يمتلك مجموعة من الميول والرّغبات التي تفرض عليه العيش بأسلوب معيّن، وتُعتبر تلك الميول والرّغبات منشأ حرّية

---

(1) المصدر نفسه، ج 7، ص 83.

العمل لديه. وأمّا ما يقيّد حرّية الفرد فهو حرّية الآخرين من أبناء جنسه، فليس هناك من ضوابط أو أُطُر أخرى يمكنها تقييد حرّية الإنسان والحدّ من ميوله ورغباته[1].

والطريف أنّ البعض في دفاعه عن الحرّية الغربيّة، لا يرى أنّ الانحلال ملازم ـ بالضرورة ـ لهذا النمط من الحرّية، وهو حين يريد وصف الحرّية (الغربية) يطرح التحرّر من نَيْر الاستبداد والاستعمار كمفهوم معادل للحرّية، وذلك في ضوء أصل البحث المتمثّل في مشاركة أفراد الشعب في الحكومة والحريّات الفرديّة مثل حرّية اختيار العمل والمسكن وغير ذلك. إلّا أنّ هذه المحاولة ـ كما هو معلوم ـ تتعارض مع مقولة المفكّرين في الغرب وتصرّفات الكثير من الأفراد في مختلف الأقطار الغربيّة الذين يحاولون إضفاء الشرعيّة حتى على اللّواط أو السّحاق.

3 ـ عدم تأييد الرّأسمالية والاستبداد

لقد طُرح هذا الخلاف بالنّظر إلى الظروف التي عاشها المعسكران الشرقيّ والغربيّ والمدافعون عن الحرّية.

وفي هذا يقول سماحة الإمام:

لا وجود للقمع والظلم في ظلّ الدّين الإسلاميّ، بل الحرّية كلّ الحرّية لجميع طبقات المجتمع، للمرأة والرّجل، للأبيض والأسود، فالديمقراطيّة الإسلاميّة تُناسب الجميع. ليس الأمر هو أن يمتلك هؤلاء كلّ شيء ويناصرون ويؤيّدون الرّأسمالية الكبرى، أو يمتلك هؤلاء كلّ شيء ويناصرون ويؤيّدون القوى

---

(1) مرتضى مطهّري، **پيرامون انقلاب إسلامي** *(حول الثورة الإسلاميّة)*، ص 100.

العظمى، تاركين الناس يعيشون في حالة من القمع والاضطهاد الشّديدَيْن[1].

يشير الإمام في هذا التصريح إلى الهوّة الموجودة بين أقوال المنادين بالديمقراطيّة وبين ما يمارسونه بالفعل على أرض الواقع. وعلى الرّغم من أنّ مقولات دعاة الديمقراطيّة والحرّية لم تتضمّن أيّة إشارة إلى موضوع الدّفاع عن مصالح طبقة معيّنة من الشعب، إلّا أنّه من الواضح أنّ الحرّية التي يرغبون في تطبيقها هي تلك التي تأخذ مصالحهم الشخصيّة بعين الاعتبار فحسب. وإذا ألقينا نظرة عابرة على ما حصل في **الجزائر** في السنوات الأخيرة (من عام 1991 فما بعد) حينما أُلغيت نتائج الانتخابات التي حقّقت فيها **الجماعات الإسلاميّة** فوزاً ساحقاً، أمكن الوقوف على حقيقة مزاعم حماة العسكر هناك. وكذلك الأحداث التي وقعت في قلب **الولايات المتحدة الأميركيّة** وبعض المدن الأخرى مثل (**لوس أنجلس**)، والتعامل الوحشيّ لأفراد الشرطة هناك مع السُّود والتي أفرزت حالة من التوتّر الشديد، كلّ هذه الأمور تشير إلى الحدود الحقيقيّة للديمقراطيّة من وجهة نظر دُعاة الحرّية في الغرب.

حرّية المرأة

للوهلة الأولى، قد يبدو أنّ إفراد عنوان مستقلّ لموضوع حرّية المرأة أمرٌ غير مبرّر، وذلك لأنّ جميع أنواع الحريّات التي ذكرناها، وفقاً للنظرة الدينيّة، لا تختصّ بطبقة معيّنة دون غيرها. إلّا أنّ الذي دفعنا إلى القيام بهذا العمل هو التاريخ الطويل لحرمان المرأة من

---

(1) **صحيفة *النور***، ج 5، ص 238.

حقوقها الاجتماعيّة المشروعة في مقابل الرّجل ـ خاصّة في المجتمعات التقليديّة ـ.

وعلى الرّغم من أنّ كليّات المبادئ المرتبطة بالحرّية تشمل جميع أبناء البشر، لكنّ الدساتير الجديدة بشكل عامّ ودستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة على وجه الخصوص، قد أفردت بعض المبادئ والموادّ الدستوريّة للمرأة بشكل استثنائيّ.

إذ ورد في مقدّمة دستور **الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة** ما يلي:

في عملية بناء الأُسس الاجتماعيّة الإسلاميّة تستعيد الطاقات البشريّة ـ والتي ظلّت حتى الآن في خدمة الاستغلال الأجنبيّ ـ هويّتها الحقيقيّة، وحقوقها الإنسانيّة. وخلال هذه الاستعادة، فإن المرأة باعتبارها عانت المزيد من ظلم النظام الاستبداديّ البائد فمن الطبيعيّ أن تنال القسط الأوفر من هذه الحقوق[1].

إضافة إلى ذلك، فقد أشارت المادّة الحادية والعشرون من الدستور أيضاً إلى حقوق المرأة، وكما يلي:

الحكومة مسؤولة ـ في إطار الإسلام ـ عن تأمين حقوق المرأة في جميع المجالات وعليها القيام بما يلي:

1 ـ إيجاد الظروف المساعدة لتكامل شخصية المرأة وإحياء حقوقها الماديّة والمعنويّة.

2 ـ حماية الأمهات ولا سيما في مرحلة الحمل وحضانة الطفل، ورعاية الأطفال الذين لا معيل لهم.

---

(1) *دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة*، ص 14.

3 ـ إيجاد المحكمة الصالحة للحفاظ على كيان الأسرة واستمرار بقائها.

4 ـ توفير تأمين خاص للأرامل، والنساء العجائز، وفاقدات المعيل.

5 ـ إعطاء الأمهات الصالحات القيمومة على أولادهن عند فقدانهم الوليّ الشرعي من أجل رعايتهن.

هذا، ويجب أن لا ننسى أنّ حقوق المرأة بمختلف أبعادها كانت ولا تزال معطّلة ومسلوبة في المجتمعات الغربيّة والشرقيّة على حدّ سّواء، وفي الوقت الذي اهتمّ فيه الإسلام بحقوق المرأة بشكل خاصّ، وأنقذها من الضياع والذلّ اللذيْن كانت تغوص في وحلهما خلال العصر الجاهليّ، كانت الدعاية الاستعماريّة ترسم صورة أبويّة بطريركيّة عن الإسلام تتّسم بالتّسلط والهيمنة الذكوريّة.

في هذا الإطار، ومن خلال مناقشته لدور المرأة في الدّيانتيْن المسيحيّة والهندوسيّة، كتب **ويل ديورانت** ـ المؤرّخ الأميركيّ المعاصر ـ حول حرّية المرأة ما يلي:

في بعض القبائل لم يكن يُسمح للزوجة بالنّوم إلى جانب زوجها أو حتى في غرفته نفسها، بل تُترك لتنام تحت السقيفة خارج الغرفة. في جُزر الفيجي يُسمح للكلاب بالدّخول إلى بعض المعابد هناك في حين تُمنع المرأة من الدخول إلى تلك المعابد. إنّ مشاهد إقصاء المرأة عن الحياة الدينيّة والتجمّعات لا تزال ماثلة في الدين الإسلاميّ كذلك[1].

هذا الوابل من سهام الدعاية المغرضة والمكثّفة لبعض الكُتّاب من أمثال **ديورانت** الذي يحاول مقارنة القيود الخاصّة بالمرأة في

(1) ويل ديورانت، *قصّة الحضارة*، ج 1، ص 44.

الدين الإسلاميّ مع أشياء غير منطقيّة، بالإضافة إلى تحميل الإسلام وزر تصرّفات بعض المحسوبين على الإسلام من المتظاهرين بالدّين من أفعال تتنافى مع روح الإسلام، كلّ ذلك هيّأ الأرضيّة الخصبة لنموّ العقائد الباطلة بشأن حقوق المرأة.

بيدَ أنّ موضوع الحريّات وقيام المؤسّسات ذات الصلة، وكما ذكرنا قبل هذا، هو موضوع حديث العهد نسبيّاً، إلّا أنّ حقوق المرأة في مقابل الرّجل كانت مهدورة تماماً في عصور القمع والاستبداد. وكانت تعاني الذلّ والقهر على يد الحكّام وأسرتها على السّواء، ومن هنا كانت تعاني ظلماً مضاعفاً.

وكان موضوع حرّية المرأة يمثّل أحد أبرز الموضوعات التي طرحها المراسلون والصحافيّون على **الإمام الخمينيّ** أثناء وجوده في **باريس بفرنسا**. ويشير حجم الأسئلة المطروحة في هذا الموضوع إلى الأوهام الباطلة التي كانت تخيّم على عقول البعض حول الشريعة الإسلاميّة وقمعها لحرّية المرأة.

الإسلام وحرّية المرأة

اعتبر الإمام أنّ المرأة تتمتّع بكامل حريّتها في ظلّ الشريعة الإسلاميّة، لا بل كان لديه إيمان راسخ بأنّ الإسلام هو الذي وضع أساس البحوث المتعلّقة بهذا النوع من الحريّات.

يقول سماحته بهذا الصّدد:

لا يؤيّد الإسلام منح الحريّات للمرأة وحسب، بل هو الذي وضع الحجر الأساس لهذه الحرّية في كلّ أبعادها الوجوديّة[1].

---

(1) *صحيفة النور*، ج 4، ص 192.

وفي موضع آخر يقول:

لقد قدّم الإسلام خدمة كبيرة للمرأة لم يسبقه إلى ذلك أيّ دين عبر التاريخ، حينما انتشلها من الوحل الذي كانت تغطّ فيه ومنحها الاحترام والاعتبار. أمّا القول بأنّ «الإسلام لم يُنصف المرأة» فهو دعاية ليس إلّا[1].

بل إنّ سماحته كان يعتبر المرأة في بعض الأحيان ـ من وجهة نظره الدينيّة ـ ذات قيمة أسمى من الرّجل، حيث يقول:

نعم، إنّ التربية تبدأ من حضن المرأة، إنّ حضن المرأة الطاهر هو المكان الذي يقوم بتنشئة الأولاد الصالحين. وربّ طفل صالح التربية والنشأة يكتب على يده إنقاذ مجتمع بأكمله في المستقبل[2].

ويقارن الإمام بين موقف العالم الغربيّ وموقف الدّين الإسلاميّ تجاه المرأة:

اهتمّ الإسلام بالمرأة أكثر من اهتمامه بالرّجل، واهتمّ بحقوق المرأة أكثر من حقوق الرّجل. فالمرأة تملك حقّ الانتخاب. إنّ ما نعترف به من حقوق النساء يزيد على ما يدّعيه الغرب، فهنّ يملكن حقّ الانتخاب والترشيح، كلّ هذا موجود في الإسلام، إضافة إلى أنّ لهنّ كامل الحرّية في إنجاز معاملاتهنّ. كما أنهنّ أحرار في اختيار العمل الذي يرغبن[3].

أمّا الآيات الشريفة الواردة في القرآن الكريم، والتي تتحدّث عن

---

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 82.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 12.

(3) **صحيفة النور**، ج 5، ص 221.

تساوي حقوق المرأة مع حقوق الرّجل، فهي كثيرة وعديدة، وفي ما يلي نشير إلى اثنتيْن من تلك الآيات:

﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ...﴾[1].

وفي ما يخصّ مسيرة الارتقاء والكمال عند المرأة والرجل يقول القرآن الكريم:

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (97)﴾[2].

المرأة والنشاطات الاجتماعيّة

ربّما أمكن القول بأنّه لا يوجد تمايز يُذكر بين الرّجل والمرأة في مجال النشاطات الاجتماعيّة إلّا في بعض الحالات الخاصّة التي نصّت عليها الشّريعة ـ وفقاً لفتاوى الفقهاء المشهورين على الأقلّ ـ كمناصب المرجعيّة والقضاء والحكومة. وفي ما عدا ذلك فإنّ بإمكان كلّ من الرّجل والمرأة ممارسة نشاطاتهما جنباً إلى جنب.

وقد أشار سماحة الإمام إلى حقّ المرأة في التعلّم والتعليم وكذلك حقّها في الانتخاب وممارسة مختلف الفعاليّات في الساحة السياسيّة والمعاملات الاقتصاديّة الحرّة، واختيار العمل الذي ترغب فيه[3].

(1) سورة **آل عمران**: الآية 195.

(2) سورة **النّحل**: الآية 97.

(3) على سبيل المثال لنتأمّل ما قاله سماحته في العبارات التالية: تمتلك المرأة في النظام الإسلاميّ الحقوق نفسها التي يمتلكها الرّجل، مثل حقّها في التعلّم والعمل والتملّك والانتخاب والترشيح؛ كلاهما يمتلك هذه الحقوق في الإسلام. =

أمّا الاختلاف الرئيسيّ الموجود بين النشاطات التي تمارسها المرأة في الإسلام وتلك التي تمارسها المرأة في العالم الغربيّ فيتمثّل في تحريم اختلاطها غير الشرعيّ، وكذلك منعها من ارتكاب الموبقات والفحشاء.

في هذا المجال يقول الإمام:

بحجّة منح المرأة حقوقها كاملة، أنزلوها أدنى منزلة، وجعلوها ألعوبة بعدما كانت إنسانة ذات كرامة، بل إنسانة عظيمة، فالمرأة هي معلّمة المجتمع، من حضن المرأة الطاهر يخرج الأفراد الصالحون، إنّ حضن المرأة هو أوّل محطة للصالحين رجالاً ونساءً[1].

وبالنّظر إلى وضوح هذه المسألة فلا نجد داعياً إلى الإطالة أكثر من ذلك، ونسوق الكلام إلى نقطة أهمّ في هذا الموضوع وهي حقّ المرأة في الانتخاب ومشاركتها في العمليّة الانتخابية.

المرأة والعمليّة الانتخابيّة

عندما كانت تُطرح مسألة مشاركة الأفراد في تقرير مصيرهم في المجتمعات القديمة، وحتى قبل قرنيْن أو ثلاثة قرون، كانت المرأة تُحرم من المشاركة في العمليّة الانتخابيّة، شأنها في ذلك شأن الصّغار والقاصرين والمجانين تماماً.

وعندما طُرح هذا الموضوع في المجلس الوطني الإيرانيّ أبدى

= أمّا الاختلافات الأخرى فهي موجودة في كلّ منهما، وهي اختلافات تتعلّق بطبيعة المرأة والرّجل .*صحيفة النور*، ج 4، ص 33، 34.

(1) المصدر نفسه، ج 6، ص 186.

آية الله **حسن مدرّس** اعتراضه واستنكاره الشّديدين على حقّ المرأة في التدخّل في مثل تلك الأمور.

ولم يكن موقف **الإمام الخميني** مختلفاً عن موقف **آية الله مدرس**، فقد عارض وبصراحة اللّائحة المتعلّقة بحقّ المرأة في المشاركة في الانتخابات الخاصّة بالمجالس المحليّة والقرويّة معتبراً هذا الأمر مخالفة صريحة لأصول الإسلام؛ كان ذلك في بداية انطلاق شرارة الانتفاضة الإسلاميّة، حيث قال سماحته بهذا الخصوص:

> **إنّ في دخول المرأة إلى المجلسيْن والمجالس المحليّة والقرويّة مخالفة صريحة للقوانين الإسلاميّة الصارمة في هذا الشأن، وهو أمر لا يبتّ فيه سوى العلماء الكبار ومراجع الفتيا وفقاً لنصّ الدستور، ولا يحقّ للآخرين التدخّل في هذه المسألة، وقد أفتى فقهاء الإسلام ومراجع المسلمين بحرمة ذلك وما زالوا على رأيهم. وعلى هذا فإنّ منح المرأة حقّ الانتخاب والترشيح في جميع المراحل مخالف لنصّ المادّة الثانية من ملحق الدستور**[1].

الحقيقة أنّ كلام الإمام هذا يختلف تماماً عمّا نُقل عنه خاصّة في المرحلة التي تلت انتصار الثورة الإسلاميّة أو خلال سقوط النظام الشاهنشاهي، لذلك، فمن البديهيّ أن لا يُنظر إليه بوصفه يمثّل رأيه الحقيقيّ. ومن المحتمل أن يكون كلام الإمام هذا ذريعة استخدمها ضدّ النظام السابق في ضوء حالة الفساد والانحلال التي كانت تحدث بسبب حضور المرأة في الميادين الاجتماعيّة آنذاك، أو على الأقلّ، الظروف المواتية لفساد المرأة الذي كان يتسبّب به حضورها

---

(1) **صحيفة النور**، ج 22، ص 30.

الاجتماعي، فاضطرّ سماحته إلى التصريح بهذا الكلام.

ودليلنا على ذلك، بعض العبارات التي صرّح بها الإمام في تلك الفترة والتي تؤيّد صحّة التحليل الذي قدّمناه آنفاً، ففي خطابه إلى العلماء والمؤمنين آنذاك، يتحدّث سماحته عن مسألة المصادقة على حقّ تصويت المرأة في الانتخابات، فيقول:

لا تقبلوا بالمساواة في الحقوق؛ عليكم أن تستنكروا مشاركة المرأة وتدخّلها في الشؤون الاجتماعيّة ممّا قد يتسبّب في إيجاد حالات فساد كثيرة، وانتصروا لدين الله[1].

نستنتج من كلام الإمام أنّه يربط بين مسألة تدخّل المرأة في الشؤون الاجتماعيّة وبين احتمال أن يتسبّب ذلك التدخّل في إيجاد حالات فساد كثيرة، فإذا كان تدخّل المرأة في الشؤون الاجتماعيّة يسبّب كلّ ذلك الفساد فلا شكّ إذاً في أنّه يُعتبر غير جائز من الناحية العقلانيّة ناهيك عن الناحية الشرعيّة، ولا ننسى أنّ هذا الحكم يجري على الرّجل أيضاً بطبيعة الحال. ولهذا السّبب كان الإمام يحرّم مشاركة الرّجال في الانتخابات التي كانت تُجرى خلال حكم الشاه الاستبداديّ ـ وخاصّة في الأيام الأخيرة من حكمه ـ ويعتبره أمراً محظوراً.

ومن الطبيعي القول بأنّ كلّ ما نقلناه حتى الآن حول المساواة بين حقوق المرأة والرّجل في مجال الحريّات، لا يعني بالضرورة تساويهما في جميع الأمور والشؤون، فبصرف النّظر عن الاختلافات الموجودة أصلاً بينهما في بعض المسائل من قبيل الإرث والديّة وغير ذلك ـ وهي مسائل مبنيّة على أدلّة محكمة وبراهين ثابتة ـ هناك

---

(1) **صحيفة *النور***، الطبعة الجديدة المنقّحة والمزيدة، ج 1، ص 90.

اختلافات واضحة بين الرّجل والمرأة حتى في القضايا الاجتماعيّة لا يمكن التغاضي عنها، وهي اختلافات وفروق ناجمة عن الطبيعة البيولوجيّة لكلّ منهما والتي تقتضي ممارستهما للعمل الذي يتناسب وتلك الطبيعة.

ولا بأس هنا من الإشارة إلى ما قاله **ويل ديورانت** من أجل الوقوف على فحوى هذا الموضوع ـ خاصّة وأنّه يتناوله من منظار غير دينيّ:

> **يتركّز اهتمام المرأة على شؤون الأسرة وعادة ما يُعتبر المنزل بيئتها الطبيعيّة. ربّما نجدها في سنوات شبابها مفتونة ببعض العبارات والمصطلحات السياسيّة، وتحاول نشر أحاسيسها ومشاعرها في جميع الجوانب الإنسانيّة من حولها، لكنّها سرعان ما تغضّ الطّرف عن كلّ تلك النشاطات وترميها وراء ظهرها بمجرّد أن تلتقي بفارس أحلامها الوفيّ لا تهتمّ المرأة، بطبيعتها، لا بالقوانين ولا بالحكومات، بل ينصبّ جلّ اهتمامها وحبّها لأسرتها وأطفالها، ولو نجحت في المحافظة على هذيْن العنصريْن فإنّها لن تُعير أيّة أهميّة للحكومات ولا للأسر المالكة أو غير ذلك، بل سنجدها تسخر من المشرّعين الذين ما فتئوا يضعون القوانين ويعدّلون اللوائح[1].**

إنّنا لن نعلّق على هذا الكلام وعن صحّة ما نُقل عن **ديورانت**، لأنّ النّقطة الأهمّ في كلامه هنا هي أنّه يشير إلى الاختلاف الطبيعيّ الموجود بين المرأة والرّجل. ويتوقّف جوهر الاختلاف في المسؤوليّات والأعمال في الإسلام على هذا الاختلاف الطبيعيّ الذي أودعه الله في كلّ من الرّجل والمرأة.

---

(1) *«لذات الفلسفة»*، نقلاً عن مجلة پيام زن *(رسالة المرأة)*، العدد 2، ص 84.

وفي ضوء ما ذُكِر حتى الآن، يبدو أنّ نموذج المرأة الذي في مخيال **الإمام الخمينيّ** لا تتطابق مواصفاته مطلقاً مع الصورة السائدة في الحوزات الدينيّة ورجال الدّين عندنا، ويمكننا أن نستنتج ذلك بسهولة من خلال نظرة سريعة في سيرته العملية. وبغضّ النظر عن القِيَم الأخلاقيّة الخاصّة التي كان الإمام يحرص على التمسّك بها في التعامل مع زوجته عبر حياته الزوجيّة الشخصيّة، ومنها أنّه عُرِفَ عنه عدم تناوله للطعام إلّا بحضورها، أقول بغضّ النظر عن ذلك فقد كان يؤيّد تماماً مشاركة المرأة في المجالات والمناسبات الاجتماعيّة ويشجّعها على ذلك.

ويُذكر أيضاً أنّ بعض النساء اللّاتي كانت تربطهنّ علاقات أُسريّة قريبة بالإمام، استطعن مواصلة دراساتهنّ العليا أثناء حياته.

أمّا سماح الإمام مراراً وتكراراً للكثير من النساء بالالتقاء به وتعامله الودّي والأبويّ معهنّ، فهو يعكس صورة أخرى لموقفه الإيجابيّ تجاه مشاركة المرأة وانخراطها في القضايا الاجتماعيّة.

مفهوم الحرّية

في فكر الإمام الخمينيّ

د. عبد الوهاب فراتي(*)

1 ـ مفاهيم من قَبيل الحرية والمجتمع المدنيّ والديمقراطيّة وطبيعة العلاقات التي تربط بين هذه المفاهيم والدين، أضحت اليوم من أهّم الاستفهامات والموضوعات المطروحة على بساط البحث في الفكر السياسيّ ببلادنا. ولا مراء أنّ الحرية بمفهومها العصريّ فكرة جديدة ليس لها ماضيها في تاريخ الفكر الدينيّ، وبكلمة أخرى: ليس بمقدورنا من أجل تحليل هذه الموضوعة أن نلوذ بمفردات وأفكار من قبيل الجبر والاختيار، فالحرية الفلسفيّة أو ما أطلق عليه الاختيار والتفويض في مقابل الجبر من الإشكاليّات القديمة في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. كما أنّ الحرية العرفانية التي تعني التحرّر من الرغبات الدنيويّة لها سابقتها الممتدّة في الأفكار

(*) تعريب: حيدر نجف.

العرفانية الإسلامية. أمّا الحرية التشريعية التي تطرح للبشر تحت عنوان الإنسان الحر مقابل الإنسان المملوك أو العبد، فرغم أنّها لا تشغل موقعاً متقدّماً وأصيلاً في الثقافة الإسلامية، ولكن بالنظر لوجود العبيد والإماء في عصر التشريع، نرى أنّها قد نوقشت تحت عناوين عدّة في النتاجات الفقهيّة الإسلامية.

طبعاً قد يذهب مفكّر في تحليله مفهومَ الحرية إلى اعتبارها مبتنيةً على مفهوم الاختيار أو متأخّرة عنه، ويعمد إلى قراءتها قراءة إسلامية بعد أن يجترح بعض الإصلاحات والتعديلات لصالحها، ولكن يبقى من المتعذّر إقامة تواشج منطقيّ بين الحرية بمفهومها الفلسفي والحرية بمعناها العصريّ (التحبيذيّ). طبعاً كان ثمّة علماء قالوا بالمبنى الفلسفيّ للجبر أو شبهة الجبر، فسلكوا سلوكاً تحريرياً على الصعيد السياسيّ (كالمرحوم **الآخوند الخراسانيّ** في ثورة الدستور الإيرانية المشروطة). كان هناك علماء آخرون رفضوا هذا المبنى وانحازوا للاختيار التكوينيّ عند البشر، فاستنتجوا بالتالي أنّ مثل هذه الحريّات الاجتماعية والسياسيّة تفضي إلى هدم الدين (آراء الشيخ **فضل الله نوري**).

2 ـ تصوّرات **الإمام الخمينيّ** بشأن الحرية هي في الحقيقة انعكاس لرؤيته حول الواقع، لا حول مفهوم الحرية في العالم الغربيّ، كما يمكن أن تعدّ هذه التصوّرات ردود فعل حيال استيراد هذا المفهوم إلى إيران. يعتقد **الإمام الخمينيّ** أنّ الحرية بمعناها العصريّ لها مفهوم غير مسبوق تطرّق إلى إيران منذ عهد الثورة الدستورية (مطلع القرن العشرين) فصاعداً، وليست لها طابع محليّ أو إسلاميّ. أسئلة من قَبيل: ما هي تعاريف الحرية في الغرب، وبأية مَعانٍ تفهم وتنتشر هناك، وما هي

المكوّنات والعناصر التي تتألّف منها الحرية في المنظومة الفلسفية الغربية؟ لم تكن من قَبيل الأسئلة التي اهتمّ **الإمام الخمينيّ** بنَحتِ إجابات وافية لها. فالذي كان يحضّه على نقد الحرية هو تسرّب جملة من مظاهر الحرية الإباحيّة المخربّة إلى بلده إيران الذي لم يكن ليجرؤ على تلقّف أنفاسه تحت نِير حكومة شديدة الاستبداد. لم تكن تلك المظاهر متناغمة مع الهويّة الإيرانية ولا مع القيم والتعاليم الدينيّة، لذلك سحب **الإمام الخمينيّ** هذه الموضوعة إلى دائرة الأوامر والنواهي الأخلاقية الدينيّة محاولاً بذلك إضفاء مفهوم جديد على الحرّية داخل إطار الشريعة واعتباراتها، والحؤول دون تفشّي مثالبها المستوردة.

أ ـ رؤية الإمام الخمينيّ لمظاهر الحرية في الغرب

الرؤية النقديّة **للإمام الخمينيّ** بشأن الحرية في الغرب تقوم على ثلاثة أجزاء:

أوّلاً: تتعارض الحرية الغربية مع السنن الإنسانية والأخلاق الحميدة، ولا تدرج داخل أطر القواعد والضوابط والالتزامات[1].

ثانياً: حتى لو كان في الغرب شيء اسمه الحرية فإنّها شيء صوريّ يفتقر لأية موضوعية، إذ يمكن رصد انتهاكات صارخة للحرية في كِلا المدرستين الحداثيّتين الكبريَين (الماركسية والليبرالية) على يد أنظمة دكتاتورية كالحزب الشيوعيّ والاستبداد العنصري الذي تمارسه الأكثريّة في الغرب. يقول **الإمام الخمينيّ** في هذا:

---

(1) **صحيفة النور**، ج7، ص181.

«الذين يتشدّقون بالشيوعيّة وما شاكل، نراهم أكثر غطرسة من الجميع، وأشدّ دكتاتورية من الكلّ، وشعوبهم تعاني من الاضطهاد والعبودية. ليست هناك حرية لأحد في تلك البلدان. كما لا توجد حرية في البلدان الغربية أيضاً. لو كانت هناك حرية، فماذا فعل السود المساكينُ حتى يتعرّضوا لكلّ هذه الضغوط[1]؟

ثالثاً: لا يعني هذا تجاهل العناصر أو المصاديق الإيجابية للحرية في الغرب، فحرية التعبير عن الرأي وحرية الانتخاب وحرية الكتابة والقراءة من حسنات الحرية في البلدان الغربية. بيدَ أنّ الجوانب السلبية من الحرية الغربية هي التي تمّ استيرادها بشكل تراجيديّ إلى بلادنا.

يقول **الإمام الخميني**: **«لا يمنحنا الغرب شيئاً مفيداً، لديه أشياء مفيدة لكنّه لا يعطينا إياها، لا يصدّرها لنا، ما يصدّره لنا هو تلك الأمور التي تتفسّخ لها بلادنا[2]. الحرية التي استوردوها لإيران في عهد ذلك الوالد وولده، ليست ذاتها التي كانت في الغرب، أو هذه الديمقراطية التي يزعمونها ويريدونها لإيران ... الحرية التي صدّروها لإيران والبلدان الشرقيّة هي حرية الأمور المفضية إلى تفسّخ شعبنا وشبابنا»[3].**

ب ـ نقد الإمام الخمينيّ للحرية خلال العهد البهلويّ

1 ـ السمة البارزة للحرية في إيران إبان العهد البهلوي هي أنها كانت (مستوردة) أو (استعمارية). هذا اللون من الحرية الذي وفد إلى

---

(1) **صحيفة النور**، ج 12 ، ص 115.
(2) **صحيفة النور**، ج10، ص 55.
(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 257.

إيران بصفة رسمية، كان في الحقيقة تمزيقاً وتشويهاً للحرية الكليّة السائدة في الغرب. وعلى حدّ تعبير **الإمام الخميني**:

«لم يكن الرجال أحراراً في زمانه، ولا النساء، ولا الصحافة، ولا الإذاعة ولا أي شيء آخر. لم تكن هناك حرية، كان هناك اسم الحرية والحديث عنها والدعاية لها بكثرة. الحرية التي كانوا يريدونها لبلادنا حرية تفسد شبابنا وتفسد شابّاتِنا أيضاً. الحرية التي أرادوها وأنا أسميها الحرية المستوردة والحرية الاستعماريّة حرّية يريدونها لبلدان يرومون أن تكون تابعة للغير .. هذه هي الحرية التي يهدونها لنا... يقال: إنه كانت هناك من طهران إلى آخر شميران المئات من دُورِ الفساد فيها أسوأ أنواع الفساد، هناك حرية مثل هذه الأمور، أمّا حرية الكتابة فلا، حرية التعبير عن الرأي فلا. هذه هي الحرية التي نادوا بها... حرية أن تكون حانات الخمر أكثر من محلات بيع الكتب، ودُور البغاء أكثر من دور العلم»[1].

2 ـ مع أنّ دستور ثورة (المشروطة) في ايران قبل تولّي العائلة البهلوية زمام الحكم في إيران كان يتضمن أشكالاً معيّنة من الحرية، إلّا أنّ هذه الأشكال المكتوبة لم تطبق إطلاقاً، إنّما جرى تكريس مظاهر أخرى من الحرية في مشروع التحديث الإيرانيّ، لم يكن لها على حدّ تعبير الإمام أية جذور في الثقافة الإسلامية الإيرانية:

«ما ننادي به هو أنِ اعمَلوا بالدستور، الصحافة حرّة، دعوهم يكتبوا الحقائق. إذا كان لكم دين فاعملوا بدينكم. وإذا كنتم تعتبرون الدين رجعيّاً فاعملوا بموجب الدستور[2]. الدستور يصرّح بحرية

(1) المصدر نفسه، ص 143.

(2) تصريحات الإمام بعد إطلاق سراحه من السجن، 25/ 2/ 43 ـ 15/ 5/ 1964م.

الصحافة وأنتم لا تمنحوننا الحرية[1]، ليست لكم القدرة على منح الحرية، الخائن خائف»[2].

ج ـ الإمام الخمينيّ ومفهوم الحرية

1 ـ الحرية الفلسفية: استخدم **الإمام الخمينيّ** الحرية في أفكاره الكلاميّة والسياسيّة بمعنيين: الحرية الفلسفية أو الوصفية أو لنِقُل الاختيار (Free-will) والحرّية الحقوقيّة أو التحبيذيّة (Freedom). تقوم الحرية الفلسفية من منظور الإمام ـ على تحليلٍ لطبيعة الإنسان وماهيّته طرَحه في كتاب (الطلب والإرادة). الموضوعة الأهّم في تحليل ماهيّة الإنسان لدى المتكلّمين المسلمين هي كون الإنسان مجبراً أو مختاراً. وجهة نظر الإمام في هذا المضمار متطابقة مع الفكرة الإماميّة الشهيرة (أمر بين الأمرين) التي ترى أنّ الإنسان يقف على أرضيّة وسيطة بين الجبر والاختيار. والواقع أنه يرى نظريّة الأشاعرة القائلة بإجبار الإنسان تضييعاً لحقوق المخلوقين، ونظرية المعتزِلة القائلة بالتفويض شركاً بالله عَجَلَّ.

يقول الإمام: «**ليس ثمّة في كل الوجود فاعلٌ مستقلّ سوى الله، أمّا سائر الموجودات فكما أنّها غير مستقلّة في أصل الوجود بل هي ربطٌ محض ووجودها عين الفقر والتعلّق، أي أنّها ربط واحتياج صرف، كذلك صفاتها وآثارها وأفعالها ليست مستقلّة. الموجودات لها صفات وآثار وتقوم بأعمال معيّنة لكنّها ليست مستقلّة في أي من هذه الأمور.. تقول الآية المباركة: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ**

(1) تصريحات الإمام بعد إطلاق سراحه من السجن، 15/ 5/ 1964.

(2) رسالة الإمام المفتوحة إلى هويدا، 27/ 1/ 46 ـ 16/ 4/ 1967م.

ٱللَّهُ﴾. . . أي أنّها تثبت المشيئة للخلق وتعبّر في الوقت ذاته عن تبعيّة هذه المشيئة للمشيئة الإلٰهيّة، ولا تريد أنّ تقول: إن هناك شيئين يؤثّران هما: مشيئة الخلق ومشيئة الخالق، أو إنّما تؤثّران بالاشتراك، بل إنّ مشيئة الإنسان تمكّن من ظهور المشيئة الإلٰهيّة، وهي عين الربط والتعلّق بمشيئة الله»[1].

2 ـ الحرّية الحقوقيّة أو التحبيذية: في حين تعالج الحرية الفلسفية قضية الجبر والاختيار في أفعال الإنسان، أي أنها نقاش حول (الوجود والعدم)، تعني الحرية الحقوقية بترك الإنسان حرّاً في اتّخاذ قراراته وممارسة أفعاله، أي أنّها نقاش حول الواجبات (ما يجب وما لا يجب)[2]، وقبل أن نخوض في وجهة نظر **الإمام الخمينيّ** حول الحرية التحبيذية لا بدَّ لنا من الإشارة إلى نقطتين:

أولاً: التنوع والغموض، الذي يسود تعريفات الحرية التي تصل كما يقول **آيزيا برلين** إلى مئتي تعريف[3]، قد يغلّف آراء الأفراد بالغموض ويجعلها مضببة.

ثانياً: لم يقدّم **الإمام الخمينيّ** حول هذا الشق من الحرية دراسة متكاملة منظّمة، لذلك يجب أن لا نتوقع منه تقديم تعريف جامع مانع للحرية. ومع ذلك يمكن عبر ملاحظة أسئلة المراسلين الأجانب ولا سيّما الصحفيّة الإيطاليّة المعروفة **أوريانا فالاشي** بلورة تعريف

---

(1) روح الله الموسويّ الخمينيّ، **الطلب والإرادة**، عن الترجمة الفارسية لأحمد الفهري، طهران، مركز انتشارات فرهنگش وعلمي، 1983، ص74.

(2) حميد حيدري، **الحرية في الفكر السياسي للإمام الخمينيّ**، مجلة متين، العدد 2، ص120.

(3) موقع الحرية في النظام السياسي، **مجلّة معرفت**، العدد 26 (ندوة).

للحرية قدّمه **الإمام الخمينيّ** في أقواله وإجاباته. في معرض الإجابة عن سؤال وجهته له الصحفيّة المذكورة وطلبت منه تقديم تعريفه المبسط للحرية، يقول الإمام:

ليست الحرية شيئاً يمكن تعريفه. الناس عقائدهم حرّة، لا أحد يلزمهم أن تكون لهم هذه العقيدة تحديداً، لا أحد يلزمكم أن تسيروا في هذه الطريق تحديداً. لا أحد يلزمكم أن تنتخبوا هذا، لا أحد يلزمكم أين تعيشون أو أي مهنة تختارونها هناك. الحرية شيء واضح[1].

التعريف هذا قريب للتعريف الذي يقدّمه **روسّو** للحرية حين يعتبرها سيادةً على الذات. وتعريف **جون لوك** ايضاً قريب من هذا التعريف حيث يعدّ الحرية قدرة يتمتّع بها الإنسان للقيام بعمل معيّن أو اجتناب عمل معيّن. يبدو من التعريف أعلاه أنّه يركّز على تبيين المعنى اللغويّ للحرية فقط ولا يتطرّق للحدود السياسيّة والاجتماعية للحرية. والواقع أنّ التعريف المبسّط أعلاه هو ذاته الذي صاغه الإمام للحرية الفلسفية «إن شاء فعل وإن شاء ترك». ولكن نظراً لأنّه استكمل هذا التعريف في محاورات أخرى ورسم له حدوداً وقيوداً سياسية واجتماعية متنوعة على غرار ما فعل **كانط** حين قال: «الحرية هي الاستقلال عن كلّ شيء سوى القانون الأخلاقي» أو **ارسطو** الذى أكّد «الحرية تعني قبول قوانين الدول.المختلفة التي تحكم بالتناوب». لذا يمكن القول أنّ **الإمام الخميني** توسّع بالحرية إلى

---

(1) **صحيفة النور**، ج9، ص85. انطلق البعض من هذه الكلمات ليقول: إنّ رأي الإمام الخمينيّ وآيزيا برلين بشأن الحرية واحد، وهذا لا يبدو صواباً. فـ«الحقّ» في فكر الإمام حصيلة غاية الإنسان والعالم وثمرة مسألة الفاعلية، والحرية يجب أن تبتني على مثل هذا الحقّ. وفي هذه الحالة ستختلف قراءة الإمام للحرية عن قراءة برلين التي تفيد «الحرية السلبية» اختلافاً ماهويّاً.

مجالٍ من عدم التدخّل له حدّان: أولاً عدم الإخلال بالأصول الدينيّة، وثانياً عدم الإخلال في شؤون الدولة والمؤسّسات المدنية[1].

يقول الإمام: «**ليس معنى الحرية أن يتآمر شخص أو يطلق كلاماً ينكسر له الشعب ويُهزم، وتنكسر النهضة، ليست هذه حرية. جميع الناس أحرار في إطار نهضة الثورة الإسلامية هذه. الذين لديهم آراء يستطيعون التعبير عنها من أي فرقة كانوا، ولكن إذا أرادوا أن يتآمروا وأرادوا أن يهدموا الإسلام، ويهدموا المؤسّسات الناشطة إسلامياً في الوقت الحاضر، فهذا غير ممكن**»[2].

من البديهيّ أن التعريف الأخير للحرية يمكن أن يعدّ تعريفاً متحرّكاً مرناً، فممارسات من قَبيل التآمر والهدم والنهضة والمؤسّسات المدنية تقبل تفاسير وقراءات مختلفة، لذلك ينبغي التنقيب في السيرة العملية للإمام وكلماته وأحاديثه التفصيلية للاقتراب من موقفه.

د ـ الإمام الخمينيّ وقِيمة الحرّية

يعتقد **الإمام الخمينيّ** أن الحرية من حقوق الإنسان الأساسية التي مُنحَت له منذ مطلع الخِلقة. الحرية التي كثيراً ما نعتها **الإمام الخمينيّ** بـ(النعمة الإلٰهيّة الكبرى) و(الهديّة السماوية) و(الأمانة الإلٰهيّة) لا تعدّ (امتيازاً) تمنحه الحكومة وقد تسلبه متى ما شاءت. الحرية حقّ كحقّ الحياة يتمتّع به الإنسان حتي قبل تكوين المجتمع وتشكيل الحكومة، ومن واجب الحكومة حماية هذا الحقّ.

---

(1) **الإمام الخمينيّ والحرية السياسيّة**، صحيفة همشهري، 11/ 3/ 78 ـ 1/ 6/ 1999م.

(2) **صحيفة النور**، ج 12، ص103.

«لقد ثار بلدنا اليوم، وهذه الثورة ثورة من واجبنا جميعاً أن نتبعها... إنّها منطق يجب على الإنسان أن يتبعه. إنّهم يطالبون بحقوق الإنسان الأساسية، إنّه لمن الحقوق الأساسية والأوليّة للإنسان أن يروم الحرية وأن يريد التحدّث بحرية[1]. ما هذا الواقع الذي يسود إيران ؟! أيّة حرية هذه التي تفضّلوا بإعطائها ؟! وهل الحرية تُعطى؟ هذه الكلمة بحدّ ذاتها جريمة، كلمة أنّنا منحنا الحرية جريمة. الحرية حقّ الناس .. الحرية التي تُمنح ليست حرية حقيقية»[2].

النقطة المهمّة هي أن **الإمام الخمينيّ** يتوكّأ على حقوق الإنسان لتثبيت حقّ الحرية: حقوق الإنسان تصرّح بأنّ كلّ فرد من أفراد الشعب حرّ في التعبير عن معتقداته[3]، و«من حق هذا الشعب وكلّ شعب أن يقرّر مصيره بنفسه. هذا من حقوق الإنسان المذكورة في ميثاق حقوق الإنسان»[4].

هـ ـ الإمام الخمينيّ وأشكال الحرّية

1 ـ الحرّية الاجتماعية: سبق أنّ ذكرنا أن الحرية التحبيذيّة لدى **الإمام الخمينيّ** تختصّ بمساحة من عدم التدخّل له حدوده وتخومه، أمّا كيف يتمّ رسم هذه الحدود فهذا ما يستلزم مراجعة أحاديثه وآثاره.

1 ـ حرية العقيدة والتعبير عن الرأي: من أهم مصاديق الحريّات

(1) **صحيفة النور**، ج2، ص 130.
(2) المصدر نفسه، ص 67.
(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 76.
(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 125، 126.

السياسيّة والاجتماعية، الحرية السياسيّة وحرية التعبير عن الرأي أو حرية النشر، ذلك أنّ حريات ما قبل التعبير عن الرأي كحرية التفكير تعدّ تلقائية وغير إرادية في بعض الحالات، ومن المتعذّر الاطّلاع عليها والحؤول دونها ما لم تظهر على شكل أحاديث علنية أو كتابات.

حرية التعبير عن الرأي والمعتقد منحى أساسيّ في الفكر السياسي **للإمام الخمينيّ**، وهذه الحرية يتمتع بها جميع الأفراد والجماعات والأحزاب السياسيّة، أي أنّ هذا التحبيذ لا يختص بأتباع وأنصار النظام الإسلاميّ. لذلك نراه يؤكّد في إحدى كلماته على أنّ الأقليّات الدينيّة حتى الشيوعيين أحرار في التعبير عن معتقداتهم في الجمهورية الإسلامية[1]. وما يرسم حدود هذه الصورة من صور الحرية هو «تعرض مصالح الشعب للخطر». في معرض الإجابة عن السؤال: ما هي الحدود التي تعتقد بها فيما يتّصل بحرية التعبير عن الرأي والعقيدة، وهل ترى أنّه لا بد من قيود أم لا؟ يقول **الإمام الخمينيّ**: **«إذا لم يكن فيها ضرر على الشعب، فالتعبير عن أي شيء حرّ. الأشياء غير الحرّة هي التي تضر الشعب»**[2].

وأضاف إجابةً عن السؤال: هل تعتقد أن الجماعات اليسارية والماركسية ستتمتّع بحرية النشاط :

«إذا أضرّت بالشعب فستُمع، وإنْ لم تكن كذلك وكانت مجرّد تعبير عن المعتقد فلا مانع منها. الناس جميعاً أحرار إلّا الحزب الذي يتعارض ومصلحة البلاد»[3].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 3، ص 48.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 258.

(3) المصدر نفسه.

2 ـ الأقليّات الدينيّة: أبناء الأقليّات الدينيّة في فكر **الإمام الخمينيّ** سواء كانت «زرادشتية، أو يهودية، أو نصرانية، أو سنيّة»[1] هم «أخواننا في الإيمان»[2] وهم «أحرار في تطبيق أعرافهم الدينيّة والاجتماعية»[3]، و«الحكومة الإسلامية بدورها من واجبها حماية حقوقهم وأمنهم»[4]، فهُم جميعاً إيرانيّون ويتمتّعون كأي إيرانيّ آخر «بحق تعيين المحامي، وحق التصويت، وحق إبداء الرأي والعقيدة»[5].

3 ـ حرية المرأة: يعتقد **الإمام الخمينيّ** أنّه «ليس ثمة فارق بين المرأة والرجل من حيث الحقوق الإنسانية فكلاهما إنسان»[6]؛ لذا فالمرأة تحظى بحقّ الحرية شأنها شأن الرجل، هذا **أوّلاً، وثانياً**: حيث إنّ «اهتمام الإسلام بالمرأة أكبر من اهتمامه للرجل»[7]، لذا كانت حقوق المرأة أوسع نطاقاً من حقوق الرجل، فمن حقوقها الثابتة (حقّ الدراسة، حقّ العمل، حقّ الملكية، حقّ التصويت، حقّ الترشيح حق أن تنتخِب وأن تُنتخب)[8]. **ثالثاً**: لا تتقوّض حرّية المرأة إلّا حينما تتحول إلى «ألعوبة بيد الرجال»[9] وينتشر الحرام والفساد في المجتمع.

---

(1) **صحيفة النور**، ج 6، ص 98.
(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 161.
(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 103.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ج 4، ص 205.
(6) المصدر نفسه، ج 3، ص 49.
(7) المصدر نفسه، ج 5، ص 221.
(8) المصدر نفسه، ج 4، ص 33، 34.
(9) المصدر نفسه، ج 3، ص 88.

«الإسلام لا يؤيد حرية المرأة وحسب، بل إنّه المؤسس لحرية المرأة على كل صعد الحياة النسوية»[1].

4 ـ حرية الصحافة: يرى **الإمام الخميني** أنّ الصحافة يمكنها عبر آراء الأفراد والجماعات أن تعمل على تعزيز النظام الإسلاميّ، «فالشؤون السياسيّة لا تبلغ مرتجاها من دون نقاشات»[2]. لغة الصحافة يجب أن تكون «لغة النصيحة»[3] و«لغة النقد»، وحدود حرية الصحافة هي «إضعاف الجمهورية الإسلامية» و«التآمر ضد الثورة» و«الانتقام»[4]. «ليس معنى حرية الكتابة وحرية التعبير عن الرأي أن تكون للشخص حرية الكتابة ضدّ مصالح البلد وضد الثورة التي ضحّى الناس بدمائهم من أجلها. هذه حرية غير صحيحة. الأقلام حرّة لكتابة القضايا والأمور لا للتآمر ضدّ الثورة، نحن نحترم الصحافة التي تفهم ما معنى حرية التعبير عن الرأي وحرية الأقلام»[5].

5 ـ الانتخابات: مرّ بنا أنّ **الإمام الخمينيّ** يعتقد أنّ الانتخاب والترشيح من حقوق الإنسان الأساسية. لذا فالإنسان حرّ في المشاركة في الانتخابات في «مناخ حرّ» و«بلا أية ضغوط أو إكراه أو تهديد أو ترغيب»[6].

«كما ذكرت مراراً فإنّ الناس أحرار في الانتخابات ولا

---

(1) **صحيفة النور**، ج 4، ص 192.

(2) المصدر نفسه، ج 17، ص 267، 268.

(3) المصدر نفسه، ج 20، ص 37.

(4) المصدر نفسه، ج 19، ص 216.

(5) كلمة الإمام فى العاملين بصحيفة كيهان، 26/ 2/ 58 ـ 16/ 5/ 1979م.

(6) **صحيفة النور**، ج 1، ص 24.

يحتاجون إلى قيم ولا يحقّ لأيّ فرد أو جماعة أو فئة فرض شخص أو أشخاص على الناس. أبناء المجتمع في إيران الذين تقبّلوا بفهمهم ووعيهم السياسيّ الجمهورية الإسلامية وقيمها السامية وسيادة القوانين الإلٰهيّة، وظلّوا أوفياء لهذه البيعة ولهذا العهد الكبير، لديهم القدرة بلا شك على تشخيص المرشح الأصلح وانتخابه. وبالطبع فإنّ الاستشارة في الأمور من الأوامر الإسلامية»[1].

من هنا كانت الحكومة المثاليّة في تصوّر **الإمام الخمينيّ** هي التي، **أوّلاً**: لا تمنع في ماهيتها الحرّيات المدنية للناس (رفض المَلَكية) **وثانياً**: تحترم هذه الحرّيات ضمن إطار حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية وتحميها وتكرسّها الجمهورية الإسلامية.

2 ـ الحرية الشخصية أو حقّ الخصوصيّة (Individual Space):
التعميم الذي أصدره **الإمام الخمينيّ** بتاريخ 15/ 12/ 1982م في ثماني موادّ خاطب بها السلطة القضائية جميع الأجهزة التنفيذية بشأن أسلمة القوانين والسلوكيّات هو في الواقع ميثاق حريات الإنسان في الحياة الشخصية، فالإمام يشدّد في تعميمه هذا على «الواقع الحالي للأشخاص بغضّ الطرف عن بعض زلاتهم في النظام السابق» ويقول:

«لا يحقّ لأيّ كان أن يوقف أو يستدعي أحداً بدون حكم القاضي الصادر طبقاً للمعايير الشرعية، حتى لو كانت فترة التوقيف قصيرة. التوقيف أو الاستدعاء بالقوّة جريمة ويستتبع التعزير الشرعيّ.

- لا يحقّ لأحد التصرف في أموال شخص سواء كانت منقولة أو غير منقولة، كذلك في حقوقه، أو توقيفها ومصادرتها إلّا بحكم حاكم الشرع، وبعد فحص دقيق لثبوت الحكم من الناحية الشرعية.

---

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 194.

- لا يحقّ لأحد الدخول إلى منزل أحد أو دكّان أو محلّ عمله الشخصيّ من دون إذنه، أو إحضاره أو مراقبته وملاحقته بحجة اكتشاف جريمة أو ارتكاب ذنوب، أو إهانة أحد، أو ارتكاب أعمال غير إنسانية وغير إسلامية، أو التنصت على هاتف أو شريط تسجيل شخص بحجّة الكشف عن جريمة أو كشف بؤرة لارتكاب المعاصي، أو وضع لاقطات صوت لاكتشاف الذنوب أو الجرائم حتى لو كانت من كبائر الذنوب، أو تقصيّ أسرار الناس والتجسس على ذنوبهم، أو إفشاء أسرار وصلته من شخص آخر حتى لشخصٍ واحد. كلّ هذه جرائم ومعاصٍ وبعضها من كبائر الذنوب كإشاعة الفحشاء والخطايا، ومرتكبو أيّ واحد من الأمور أعلاه يُعدّون مجرمين يستحقّون التعزير الشرعيّ، وبعضهم يستحقّ الحدّ الشرعيّ».

ويشير الإمام في تتّمة ذلك إلى حدود هذه الحرية قائلاً :

«ما ذُكر وتمّ إعلانه ممنوعاً يتعلّق بحالات غير حالات التآمر والزمر المعارضة للإسلام ونظام الجمهورية الإسلامية التي تجتمع في بيوت فئوية لإسقاط نظام الجمهورية الإسلامية واغتيال الشخصيات المجاهدة والجماهير البريئة في الشوارع والأسواق، والتخطيط لأعمال تخريبية وللإفساد في الأرض ويكونون محاربين لله ورسوله، إذ ينبغي مواجهة هؤلاء بحزم وشدّة ولكن باحتياط تامّ أينما كانوا وفي جميع الأجهزة الحكومية والقضائية والجامعات والكلّيات والمراكز الأخرى، ولكن حسب الضوابط الشرعية وطبقاً لأوامر الادّعاء العامّ والمحاكم، إذ إنّ تجاوز الحدود الشرعية غير جائز حتى بخصوص هؤلاء، كما ينبغي إلى جانب ذلك عدم التساهل والتسامح. ويجب على المأمورين في الوقت ذاته أن لا يقوموا بشيء خارج حدود مأموريتهم المحصورة في قمع هؤلاء حسب الضوابط

المقرّرة والاعتبارات الشرعية. ويجب التذكير ها هنا على نحو التأكيد أنهم إذا دخلوا عن طريق الخطأ والاشتباه إلى بيت أو محلّ عمل شخص ما من أجل اكتشاف وكرٍ تنظيميّ أو مراكز تجُسس وإفساد ضدّ نظام الجمهورية الإسلامية، وشاهدوا هناك آلات لهوٍ أو قِمار أو فحشاء أو غيرها من أسباب الانحراف كالمخدّرات، فلا يحقّ لهم إفشاء ذلك للآخرين. فإشاعة الفحشاء من أكبر الذنوب الكبائر، ولا يحق لأحد أن يهتك حرمة المسلمين ويتعدّى الضوابط الشرعية، إنّما ينبغي فقط أن يعملوا بواجب النهي عن المنكر على النحو الذي قرّره الإسلام، ولا يحق لهم إحضار أصحاب البيت وساكنيه أو اعتقالهم أو ضربهم وإهانتهم، فتجاوز الحدود الإلٰهيّة ظلم يوجب التعزير، وأحياناً القصاص. أمّا الذين يتّضح أنّهم يمتهنون جمع وتوزيع المخدّرات بين الناس فحكمُهم حكم المفسد في الأرض وهم من مصاديق الساعين في الأرض ليفسدوا فيها ويهلكوا الحرث والنسل وينبغي فضلاً عن ضبط ما بحوزتهم من هذه الموادّ تسليمهم للأجهزة القضائية. كما لا يحقّ لأيّ من القضاة إصدار حكم ابتدائيّ يخوّل رجال الأجهزة الأمنيّة دخول منازل الناس أو محالّ أعمالهم التي ليست بؤرة تنظيمية ولا مكاناً لحياكة مؤامرات أخرى ضد نظام الجمهورية الإسلامية، ويخضع مصدّر مثل هذا الحكم ومنفذّه للملاحقة القانونية والشرعية»[1].

في مسألة ولاية الفقيه أيضاً يميّز **الإمام الخمينيّ** بين القضايا الاجتماعية والحياة الشخصية للأفراد، ولا يرى أنّ ولاية الفقيه تتسع لتشمل الحياة الشخصية للأفراد.

«في الصعد المتعلّقة بالحكومة والدولة يتمتّع الفقيه العادل بكافة

---

(1) **صحيفة النور**، ج 17، ص105 ـ 107.

الصلاحيات التي كانت للرسول الأكرم والأئمّة من بعده صلوات الله عليهم أجمعين... ولكن إذا ثَبُتت للرسول والأئمّة المعصومين (ع) ولايةٌ لا من باب الحكومة والدولة، فمِثل هذه الولاية غير ثابتة للفقيه. إذن، لو اعتقدنا أنّ للمعصوم ولاية على تطليق زوجة أحد الرجال أو بيع أمواله أو أخذها حتى لو لم تقتضِ المصلحة العامّة مثل هذا، فإنّ هذه الولاية غير ثابتة للفقيه»[1].

(1) البيع، ج2، ص466 ـ 489.

الحرّية في
الفكر السياسيّ للإمام الخميني

د. عماد أفروغ[1]

خلاصة المقالة

يرى كاتب المقال أن التوصّل إلى كُنه منطق فكر **الإمام الخميني**، يستلزم إعادة قراءة أقواله واستكناه كتاباته. وهذا الأمر يتطلّب مساعيَ يبذلها المتخصّصون والمفكّرون في مختلف الفروع والاختصاصات.

تركّز هذه المقالة على المجال السياسيّ. وتستعرض أوّلاً معنى الحرّية، وتطرح التساؤلات الأساس حولها؛ ثمّ تسلط الضوء على تفسير الإمام وتقويمه للمحاور آنفة الذكر. وفي الختام، تحاول أن تعيد بلورة واستقراء الحرّية المنسجمة مع الأُسس النظرية والمبادئ التي يؤمن بها سماحته.

---

(1) دكتوراه في علم الاجتماع، وعضو الهيئة التدريسية لجامعة إعداد المدرّسين.

ما توصّلت إليه المقالة الحالية هو: أن الإمام، وخلافاً للانطباع السائد بأن الديمقراطية تتناقض مع السيطرة والتسلّط الفردي، يرى أن الديمقراطية لا تعارض الاستبداد والدكتاتورية والظلم. وبذلك، ومن خلال التأكيد على التزام الحكومة الإسلامية بالقانون، يحول الإمام دون بروز ظاهرة وخطر دكتاتورية الأكثرية المنتخبة. وبهذا التعبير، يبدو ـ حسب الظاهر ـ أن الإمام يقترب من القراءة التي يتبنّاها الليبراليون الديمقراطيون، الذين يؤكّدون بشكلٍ خاصٍّ على حفظ الحقوق الأوّلية، مع وجود تفاوتٍ في موقفه عنهم، وهو أن سماحته وفضلاً عن اهتمامه بصيانة الحقوق الفردية، يؤكّد على الحقوق الاجتماعية؛ كما أنه كان يهتمّ كثيراً بإنجاز الواجبات الدينيّة وتوفير الحقوق الإلهية الممنوحة للناس؛ وهذا ما يحظى بمكانةٍ خاصّةٍ في فكر الإمام. كذلك، فإن سماحته كان يؤكّد على أهميّة دور الشعب، مع افتراض وجود الميول الدينيّة والاتجاه الإسلامي لديهم.

المقدّمة:

إذا اعتبرنا أن اهتمام الشخصيات الفكرية السياسيّة، والمنظّرين السياسيّين، ينصبّ على تقديم صورةٍ شاملةٍ ومثاليةٍ ومنسجمة ـ نسبيّاً ـ عن الحياة والمجتمع السياسيّ، فيمكن أن نتلمَّس ثلاث مراحل خلال عملية البحث والغور في أفكارهم:

1 ـ مشاهدة الاضطراب والفوضى.

2 ـ تحديد الأسباب والعِلل.

3 ـ طرح طُرق الحلّ وأساليب العلاج[1].

---

(1) توماس إسبريغنز، **فهم النظريات السياسيّة**، ترجمة فرهنك رجائي، الطبعة الثالثة، طهران، مطبوعات (نشر آكه)، 1377 هـ. ش ـ 1998 م، ص 17 ـ 42.

ويعدّ سماحة **الإمام الخميني** واحداً من المفكّرين الأفذاذ، الذين يملكون فهماً عميقاً ورؤيةً نافذة على صعيد الحياة الإنسانية والاجتماعية، وإدراكاً معمّقاً ينطبق ورؤيته الفلسفية والاجتماعية. لقد كان سماحته يحمل فكراً، وفهماً منسجماً، وفلسفيّاً شاملاً. ومن خلال ذلك، وعبر إيمانه بالتلازم الوثيق والمنطقيّ بين المجالات المختلفة (المعرفية، والقيمية، والعاطفية، والسلوكيّة، والعُرفية) في شتّى ميادين الحياة الإنسانية، استطاع سبْر واستثمار المفاهيم النظرية لقضية (ما يجب أن يكون، وما هو كائن)، أو (الواقع والمثال المطلوب) ليطرح أُنموذجاً منسجماً مع متبنّياته النظرية عن الحياة السياسيّة.

إنّ العلاقة المنطقية بين الأبعاد الوجودية للمعرفة والقيمة المعرفية، أو الحكمة النظرية، والحكمة العملية في فكر الإمام، لم تكن تقتصر على تقديم الأُنموذج الأمثل في الحياة السياسيّة. بل إن سماحته كان من المنظّرين القلائل الذين ـ وعلى امتداد الحياة البشرية ـ استطاعوا عبور المرتبة الثانية من الفجوة أو الشقّ ـ أي الفجوة بين المثال (القُدوة) والعمل ـ عبر الدخول إلى الساحة السياسيّة وقيادة الثورة الإسلاميّة وبلوغ النصر، لمواكبتها والاستمرار فيها بعد الانتصار، ولعبور هذه المرحلة. وضمن تجريب هذا النموذج، والمبادرة أحياناً إلى إصلاح بعض ملامحه، تمكّن سماحته من إكمال ملامح رؤيته الموحّدة والمنسجمة تجاه الحياة السياسيّة.

بهذا الوصف، ينبغي أن نلتفت إلى هذه النقطة، وهي أن التمكّن من الإحاطة بأطراف وملامح الفكر السياسيّ، وخاصّة الفلسفة السياسيّة لسماحة الإمام، لا يتسنّى بسهولة، وبمجرّد نقل بعض العبارات والأقوال من سماحته.

إنّ استكناه المنطق الذاتيّ لفكره يستلزم إعادة التمعّن في أقواله

ومؤلّفاته، والتمييز بين الحافز والاستثارة. أو بتعبيرٍ آخر، التمييز والفرز بين الأرضيّة أو الظرف الذي صدر فيه كلامه، وإمعان النظر في عمق منطق بياناته، مع الالتفات إلى معرفته المعمّقة بالطبيعة البشرية، وإلى متبنيّاته النظرية والفكرية، سواء الفلسفية، أو الكلامية أو الفقهية، وحتى العرفانية. وهذا الأمر يتطلّب سعياً يبذله متخصّصون ومفكّرون متبحّرون في مختلف الفروع والاختصاصات.

النقطة الأخرى التي تظهر أو تبرّر أهمية البحث والدراسة من عدّة فروعٍ وزوايا، بشأن آراء وأفكار الإمام الراحل، هي الخشية من أن ينسبَ الباحث أو الدارس المحقّق رأيه هو، ونظرته الذاتية إلى سماحة الإمام؛ وهذا ما ينبغي اجتنابه بالكامل. وأنا بدوري آمل أن يبادر المسؤولون وذوو العلاقة إلى تكوين مجاميع عمل وورشٍ بحثيّة، أعضاؤها من عدّة اختصاصات. وبذلك، يمكن أن تقدّم نتائج التمعن في أفكار الإمام إلى عشّاق نهجه الأصيل.

تركّز هذه المقالة على المجال السياسيّ، وتستعرض أوّلاً معنى الحرّية، وتطرح الأسئلة الأساس المثارة حولها والتحدّيات التي تواجهها، والطابع الغالب عليها، والأمور الملازِمة والمفاهيم المرتبطة بها، ثمّ تسلّط الضوء على تفسير **الإمام الخميني**، وتقويمه للمحاور آنفة الذكر. وفي الختام، تحاول أن تعيد بلورة واستقراء الحرّية المنسجمة مع متبنّياته النظرية.

معنى الحرّية:

الحرية شأنها شأن بقيّة المصطلحات السياسيّة، مفهومٌ قابلٌ للمناقشة. وقد طُرحت في المدارس الاجتماعية المختلفة تعاريف وتفسيرات متنوّعة ومتباينة لها. وهنا، ومن أجل اجتناب الخوض في وادٍ مليءٍ بالنقاش، لا يسهل خوضه والخروج منه بسهولة، ولكون

قضية الحرّية قد ارتبطت بالليبرالية والليبراليين ـ سواء كان هذا الربط صحيحاً أم خاطئاً ـ فضّلنا أن نجعل نقطة انطلاقنا في هذا البحث من عرض تعريف الليبراليين للحرّية. وبعد ذلك نتوسّع في البحث حول مستوياتها ونواحيها ولوازمها وصُعُدها، والتساؤلات المثارة حولها، والتحدّيات الرئيسية لها.

يرى الليبراليون أن الحرّية تعني غياب القيود والتحديدات المضرّة وغير الضرورية، والتي تصدر من خلال التدخّل المتعمّد لأشخاصٍ في طريق تحقيق أشخاص آخرين لرغباتهم[1]. مع افتراض أنه لولا تدخّل هؤلاء الناس عمداً، لتصرّف الأشخاص المعنيّون بطريقةٍ أخرى. والشخص الحرّ من منظور الفكر الليبرالي، هو من يملك الرغبة في عمل شيءٍ ما، والقدرة والذكاء اللازمين لإنجازه؛ ولا يواجه مانعاً، ولا رادعاً في طريقه[2].

فالموانع أو العقبات المذكورة تظهر إمّا بواسطة الأعمال المتعمّدة للآخرين، وإمّا أنها تزول بواسطة أعمالهم. وطبعاً، فإنّ القدرة والذكاء الفرديّ لهما مدخليّة في القيام برغبات الشخص. ولذلك، إذا لم يستطع شخصٌ ما أن يواكب سرعة جرْي أبطال الركض السريع في طيّ مسافةٍ معيّنة ـ مثلاً ـ فلا يمكن اعتباره غير حرٍّ، بل إنه عاجزٌ عن ذلك.

ويميّز **رافائيل**، وهو أحد فلاسفة السياسة المعاصرين، بين معنى حرّية الإرادة ـ من جهة ـ ومفهوم الانتخاب، وحرّية العمل أو الحرّية

---

(1) ISaah Berlin, **Four Essays On Liberty,** Oxford University Press, 1969, P.122.

(2) أنطوني آربلاستر، **ظهور وسقوط ليبرالية الغرب**، ترجمة عباس مخبر، طهران، مطبوعات (نشر مركز)، 1367 هـ ش ـ 1988 م، ص 84.

الاجتماعية[1]. فالمرء يكون حرّاً عندما لا يواجه في اختياره، وفي امتناعه ـ على حدٍّ سواء ـ مانعاً أو عائقاً. فالانتخاب أو الاختيار يعني أن المرء يريد ويختار واحداً من عدّة خياراتٍ مُتاحةٍ له. لذلك، لا بدّ أن تكون أمامنا عدّة خيارات لكي ندّعي أننا اخترنا أحدها.

فإذا أُجبرنا أو اضطررنا أن نختار دائماً أمراً معيّناً، فلا نكون مخيّرين أو أحراراً في الانتخاب. وفي هذه الحالة، لا تكون هناك أيّ حرّيةٍ للانتخاب، أو ليست ثمّة حرّية في الإرادة. أمّا حرّية العمل، أو الحرّية الاجتماعية، فهي تشمل عدم مواجهة مانعٍ أو عقبةٍ في القيام بالرغبات أو الخيارات المطلوبة.

وقبل أن ندلف في البحث حول أبعاد ومجالات الحرّية والنقد المطروح بشأنها، ثمة انتقادان رئيسان حول معنى حرّية الانتخاب التي يطرحها الليبراليون: يتعلّق الأوّل بالمعنى الرئيس للقدرة والسلطة؛ والثاني يخصّ معرفة فلسفة الطبيعة البشرية.

الانتقاد الأوّل يعود إلى التناقض والتباين بين الأمر الانتخابي الاختياري والرغبة والإرادة الأوّلية. صحيحٌ أن ما نختاره في بعض الأحيان، هو في الواقع ما نريد أن نعمله؛ إلّا أننا نجد المرء يختار في أحيانٍ أخرى شيئاً ليعمله، لكنّه يميل ويرغب في أن يعمل شيئاً آخر. وبعبارةٍ أخرى: إن الاختيار لا يدلّ ـ بالضرورة ـ على الإرادة والرغبة الباطنية (القلبية). فلربّما يختار المرء أموراً ما، بناءً على المصلحة وضدّ رغبته الذاتية، ثمّ يُخضِع نفسه وينصاع لهذا الاختيار.

كذلك هناك اختيارات تتمّ إثر تعرّض الإنسان «لقدرةٍ غير مرئيّة»، ودون أن يعيَ أو يدرك مصدر تلك القدرة. أليس من ذروة استخدام

---

(1) D.D. Raphael, **Problems Of Political Philosophy**, London, Macmillan Press, Ltd, 1976, P.115.

القوّة أن تجعل الآخرين يضطرّون ـ دون أن يدرِكوا ويعوا هم أنفسهم ـ إلى الرضوخ لميولك ورغباتك؟ في هذه الحالة، يظنّ الفرد أنه اختار شيئاً ما يتطابق مع رغبته وإرادته الحقيقية؛ بينما الحقيقة، هي أنّه وقع تحت تأثير وإغواء عناصر عديدة، منها المعلومات الموجّهة المنتقاة، ووسائل الإعلام العامّة، وعملية التقبّل الاجتماعي. فهذه كلّها جعلته يُقبل على اختيار وانتخاب شيءٍ ما، لم يكن لديه معرفةٌ أو وعيٌ دقيقٌ به.

وبذلك يغدو المرء طائعاً ـ عن غير وعيٍ وقصد ـ ومختاراً لتقوية وتدعيم اتجاه نظامٍ ما. بعبارةٍ أخرى: «إنّ حركة نظام ما باتجاهٍ معيّن، لا تتبلور من خلال مجموعة الأعمال الاختيارية للأفراد؛ بل الأهمّ من ذلك هو أنها تتمّ من خلال سلوكيّاتٍ مترابطةٍ واجتماعية، وعبر أعمالٍ منتهجةٍ ومرسومةٍ من قِبل المجاميع والمؤسسات»[1].

الانتقاد الثاني لمعنى الحرّية يخصّ الميول والرغبات الفردية. إذ ـ وطِبقاً لتعريف الليبراليين ـ فإنّ الحرّية ينبغي أن تكون في خدمة ميول الأفراد. لكن ينبغي الالتفات إلى أن الميل أو الرّغبة ـ في حدّ ذاتها ـ لا قيمة لها؛ فالعمل الذي يتمتّع بقيمةٍ هو العمل الذي يكون أخلاقياً أيضاً. وهذا الانتقاد يشمل فلسفة الأخلاق والمعرفة الفلسفية للإنسان، أيضاً. فمن وجهة نظر المنتقدين، يكون الاختيار ذا قيمة، وتكون الحرّية ذات قيمة، عندما تنسجم مع المُثل الأخلاقية والقِيم السّامية، وحسب.

فحرّية قيام الشخص بما يشتهي ويرغب ليست اختياراً، وليست حرّية (حقيقية)، إنّما هي نوعٌ من السماح له بارتكاب عملٍ ما. ولا

---

(1) إستيفان لوكس، **السلطة: نظرة راديكالية**، ترجمة عماد أفروغ، طهران، منشورات رسا، 1375 هـ. ش ـ 1996 م، ص 30.

يمكن تسميتها بالاختيار الهادف أو الحرّية الموجّهة[1].

وعلى هذا الأساس، فإن معرفتنا بالإنسان ونظرتنا إليه، لهما تأثيرٌ جوهريٌّ على وجهة ومدى حرّية العمل أو الحرّية السياسيّة. فالمذهب الذي يربط انتخاب الإنسان بميوله، ويرهن اختياراته برغباته فحسب، بغضّ النظر عن كيفيّة أو اتجاه هذا الميل أو الرغبة، على الرغم من أنه يوسّع دائرة خياراته - لأن القيود والضوابط الأخلاقية والدينيّة تقلّل من الأمور التي يرغب المرء بارتكابها - بَيد أنه لا يقدّم - عمليّاً - أيّ ضمانٍ لعدم قبول الموانع وسيطرة الآخرين، وخاصّة في ظلّ الظروف المتأزّمة والاستثنائية. وحتماً، فإن المدى المتاح للفرد سياسيّاً، سيكون محدوداً بدائرة ميوله ونظام السلطة، بأشكالٍ وأسماء وأنماطٍ مختلفة.

من ناحيةٍ أخرى، وبسبب غموض معنى (الميل) ومفهوم (الرغبة)، وعدم إمكانيّة التنبّؤ بالسلوكيات السياسيّة المتأثّرة بالميول الإنسانية، نجد أن خضوع الإنسان للقواعد المعترف بها، والمتعارف عليها، سيكون هشّاً ورجراجاً للغاية. فلا يمكن الحيلولة دون وقوع الاعتداءات، وانفلات الحرّيات والسلوكيات الشاذّة الناتجة عن الميول والغرائز الإنسانية، ما لم يكن ثمّة نظامٌ قانونيٌّ مطبّق. وفي الواقع، إن النظام القانوني - من منظور الليبراليين - لا يعدّ ضامناً للحرّية أكثر فحسب، بل هو محدّد للحرّية المنفلتة التي تؤدّي إلى الهرج والمرج والفوضى. في هذه الحالة، إن النظام القانوني المنبثق من أجواء الرغبات والميول، يعدّ نظاماً سياسيّاً، وليس نظاماً اجتماعيّاً. ويعدّ الوفاق أيضاً، وفاقاً سياسيّاً، لا وفاقاً اجتماعيّاً. بينما الانتخاب الأخلاقي والخيار الدينيّ، رغم أنّهما - في ظرفٍ ما -

---

(1) Raphael, Op. Cit, P.122.

يزيدان من مديات العمل السياسيّ الهادف لإقرار النظام العادل والمطلوب، لكن السلوك السياسيّ المنبثِق عن الانتخاب والخيار المذكورين سيكون سلوكاً متعارفاً ومقبولاً وقابلاً للتوقّع.

وبناءً على ذلك، فإن الاختيارات الأخلاقية والدينيّة الناتجة عن حبّ الكمال، ونفي العبودية لما سوى الله ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجۡتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعۡبُدُوهَا وَأَنَابُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾[1]، رغم كونها انتخاباً هادفاً، فإنها تتطلّب - **أوّلاً** - مدى عملٍ وحرّيةٍ سياسيةٍ أكثر؛ **وثانياً** هي تعرض سلوكاً يقبل التوقع والتنبّؤ أكثر من ذي قبل، وتطرح نمطاً مثاليّاً يُحتذى به. وحتماً، إنها تساعد على ظهور أرضيّةٍ وظرفٍ أكثر ملاءمةً، من أجل إقرار نظامٍ قانونيٍ داخليٍّ وذاتي، مقبولٍ اجتماعيّاً.

وفضلاً عن حرّية الانتخاب وآراء المنتقدين، ثمّة ثلاثة تساؤلات أو جوانب أساس، حول حرّية العمل أو الحرّية السياسيّة والاجتماعية، تظهِر لنا تعقيد مفهوم الحرّية، الذي سيجرّنا الجواب عليها التطرّق إلى مفاهيم وقضايا أخرى، من قبيل الحقوق الإنسانية وحقوق المواطنة، والعدالة والسلطة، وخلافاً لما يُطرح من حرّية الانتخاب والاختيار. وهذه الأبعاد أو التساؤلات الثلاثة الأساس هي عبارةٌ عن:

1 - التحرّر ممَّ؟

2 - التحرّر من أجل ماذا؟

3 - الحرّية لمن؟

إن التحرّر من الخوف (الخوف من الحكومة ومحدوديّاتها، والخوف من عناصر الأمن، والخوف من الجوع وفقدان الأمن

---

(1) سورة الزمر: الآية 17.

الاقتصادي والسياسيّ والاجتماعي، والخوف من الضغط الجماعي، وأنماط المراقبة والإشراف والأعراف الاجتماعية)، هو ما يشمله جواب (التحرّر ممّ؟).

أمّا حرّية التعبير، وحرّية الصحافة، وحرّية القيام بالمراسم الدينيّة والعبادات والطقوس، وحرّية إقامة التجمّعات وتأسيس المنظّمات، وغيرها، فهي الأمور التي تشملها الإجابة عن (التحرّر من أجل ماذا؟). بينما حرّية التعبير عن الرأي، وحرّية إقامة المراسم الدينيّة وغيرها، عن أعمالٍ ينبغي أن تكون متاحة وحرّة. أمّا الحرّية، أو التحرّر من الخوف، فتعكس الرغبة في التخلّص من موانع وعقباتٍ ينبغي إزالتها.

يجري الكلام في الأولى عن أعمالٍ حرّة. وفي الثانية، يتمّ التطرّق إلى إزالة العوائق والموانع، رغم أنّه، وفي معظم الأحيان، تمثّل إزاحة العوائق والعقبات مقدّمة ضرورية لحرّية العمل ذاتها. لكن، ليست هناك علاقة بالضرورة، أو ارتباطٌ عامٌّ بين (التحرّر ممّ)، و(الحرّية من أجل ماذا).

على سبيل المثال، يمكن الربط بين تحوّل المجتمع من مجتمعٍ تقليدي، إلى مجتمع يتحرّر فيه الفرد من القيود وأنماط الإشراف وأنواع الأعراف الجماعية والدينيّة والاجتماعية (التحرّر ممّ). لكن هذا لا يعني بالضرورة أنه، وتزامناً مع هذه الحرّية، أن تتّسع الدائرة لتشمل معرفة (الحرّية من أجل ماذا).

وحسب تعبير **زيمل**: على الرغم من أن الإنسان الذي يحيا في المدن الكبيرة ينفلت أو يتحرّر نسبيّاً من قيود الرقابة والإشراف والانتقاد الجماعي (القروي والفئوي)؛ لكن، وبسبب وجود التشكيلات والتكوينات الاجتماعية المفكّكة في المدينة، ستقلّ أيضاً

ـ بالمقدار نفسه ـ قدرته على المناورة، وما يُتاح له من انتخاب الخيارات أو تنفيذ الرغبات[1].

إن (الحرّية من ماذا؟) سؤالٌ يبيّن أسلوب الحكومة وحدود صلاحيّاتها، وواجبات الدولة والحقوق الأساسية للمواطنين، التي هي خارج نطاق وظائف الحكومة وخياراتها. والحقوق التي نعنيها هي الحقوق التي يُصطلح عليها اليوم باسم حقوق المواطنة؛ وتشمل الحقوق المدنيّة (الحريّات الشخصية الفردية، حرّية التعبير، حرّية الفكر، حرّية الإيمان والعقيدة، حقّ التملّك، حقّ إبرام العقود بحرّية، وحقّ التمتّع بالعدالة)، والحقوق السياسيّة (حقّ التصويت)، والحقوق الاجتماعية (حقّ التمتّع بالرفاهية الاجتماعية والأمن والمشاركة). وفي الواقع، إن قسماً كبيراً من الأدبيّات الليبرالية في مجال الحرّية يختصّ بجواب السؤال: (التحرّر ممّ). فهذا السؤال يعكس اتجاه الحرّية، وخصائص الحاكمين، ومدى شعورهم بالواجب.

وأحد الانتقادات الواردة على التأكيد الليبرالي للحرّية، هو أن هذا النمط من النظرة ينطوي ـ بشكلٍ أساس ـ على جانبٍ سلبيٍّ أكثر ممّا هو إيجابي. فالليبراليون يعرّفون الحرّية بشكلٍ سلبيٍّ منفيّ، ويعدّدون الظروف التي (لا) يكون الشخص فيها مجبوراً، و(ليس) مقيّداً، و(لا) يحصل تدخّلٌ في شؤونه، و(لن) يتعرّض للضغوط. بينما ينبغي اعتبار الحرّية إحدى القِيم الإنسانية العليا، ويجب أن يتمّ السعي لإعطائها تعريفاً إيجابيّاً.

إنّ طرحَ تعريفٍ إيجابيٍّ للحرّية منوطٌ بالالتفات إلى هدف الحرّية وغايتها. والسؤال الأساس هو: ما المراد والغاية من التحرّر من

---

(1) عماد أفروغ، **الأجواء والتمايزات الاجتماعية**، طهران، مركز منشورات جامعة إعداد المدرّسين، 1377 هـ ش ـ 1998 م، ص 114.

القيود، والخلاص من التحديدات؟ لماذا ترومون التخلّص من أيّ قيدٍ أو حدّ؟ ربّما يكون الجواب: من أجل التمتّع بحرّية التعبير، والصحافة، والتجمّعات والتظاهرات و... بَيد أن السؤال يبقى قائماً: فما هو الهدف النهائي من هذه الحرّيات؟ لماذا تتمتّع هذه الحرّيات، التي تدخل في نطاق حرّية العمل، بالقيمة والجاذبيّة؟

هل قيمتها ومطلوبيّتها ذاتيّتان؟ أم أن قيمتها وجاذبيّتها تعودان إلى الاتجاه الذي تتّجه إليه؟

إن الفلسفيين المثاليين يطرحون النظرية الأخلاقية (البحث عن الذات)؛ هذه النظرية المستندة إلى كون الهدف الغائيّ من الحياة الإنسانية يتجلّى في العثور على الهويّة الحقيقية، والذات الأصلية أو الأسمى، لأنّ البحث عن الذات يعدّ قيمة نهائية. وطبعاً، إذا عُدَّت الحرّية بمثابة قيمةٍ إيجابية، فينبغي أن ترتبط بآصرةٍ وثيقةٍ مع البحث عن الذات. فالمرء لا يكون حرّاً إلّا عندما يُدرِك ويعي هويّته الواقعية. وبالطبع، فإنّ انصباب الاهتمام على معرفة غاية الحرّية ووجهتها، لا يعني إهمال الحرّية، بمعنى الخلاص من القيود.

لقد مرّت الإشارة إلى أن معنى (التحرّر ممّ؟) ينطوي على معرفة أسلوب الحكومة، وهو مرتبطٌ بحقوق الإنسان وحقوق المواطنة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الذين يدَّعون تقديم تعريفٍ إيجابيٍّ للحرّية، يوجدون صلةً بين معنى الحرّية ومعنى المواطنة الذي يتضمّن إيجاد شبكةٍ ومنظومةٍ واسعتين من الحقوق المدنية، والحقوق السياسيّة، والحقوق الاجتماعية؛ ويرون أنها شرطٌ أساسٌ للعثور على الذات عند الأفراد. إذن؛ صحيحٌ أن (التحرّر ممّ) يفتقد القيمة في حدّ ذاته، ويأخذ قيمته من الوجهة والغاية التي يتّجه نحوها؛ ورغم ذلك، فإنه بصفته شرطاً لازماً من أجل تحقّق هذه الأهداف والغايات، لا ينبغي التقليل من أهميّته وقيمته.

الجواب على «الحرّية لمن» الذي يجرّنا للتطرّق إلى العدالة الاجتماعية والقدرة، يجعلنا نعرف من هم المستفيدون من الحرية؟ أو بعبارةٍ أخرى: هذه الحرّية ستكون في خدمة من؟ وتهدف لتحقيق أيّ مصلحةٍ وقيمةٍ وعُرف؟ هل يتمتّع الجميع ويتنعّمون بالحرّية على قَدَم المساواة؟ ولِمَ هذه الحرّية؟ أم أن بعضهم أكثر حريَّةً من البعض الآخر؟ هل الحرّية موزّعة بالتساوي بين الفئات والشرائح المختلفة؟ أم أن بعض المجموعات ينعم بقدرٍ أكبر من الحرّية، نظراً لكونه يتمتّع بشبكاتٍ نافذةٍ من السلطة في المجتمع؟ بل إن المجموعات المذكورة تسمح لنفسها بالتصرّف بحرّيات الآخرين وأولويّاتهم، وتوجّه ما يرتبط بالباقين أيضاً؟ هل الحرّية هي البضاعة التي تسعى لنيلها فئات المجتمع، وشرائحه كلّها؟ أم أنها سلعةٌ يرغب بها أُناسٌ معيّنون وطبقةٌ خاصّةٌ في أوساط الناس؟ وفي هذا الوضع، ما هي النسبة أو العلاقة بين الحرّية والعدالة؟ هل التناسب بين هذين المفهومين الأساسين: الحرّية والفلسفة السياسيّة والاجتماعية، وهو نسبة التساوي؟ أم التباين؟ أم عمومٌ وخصوصٌ مطلق؟ أم عمومٌ وخصوصٌ من وجه؟ هذه التساؤلات تُطرح في ما إذا قسَّمنا العدالة إلى بعدين؛ قضائي أو قانوني؛، وتوزيعي أو اجتماعي في المجالات المختلفة، السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة. أو بتعبيرٍ آخر، لو قسّمنا العدالة إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ عدالةٌ سياسية.

2 ـ وعدالةٌ ثقافية.

3 ـ وعدالةٌ اقتصادية.

في البعدين القضائي والقانوني؛ بمعنى تساوي الأفراد في الحقوق الأوليّة وأمام القانون، وفي البعد التوزيعي والاجتماعي؛ بمعنى إتاحة الفرص الاجتماعية بالتساوي للجميع، ومواجهة

الشبكات الاحتكارية والمستبدّة في المجتمع، فإنّ مفهوم العدالة ومعناها سيكون مفهوماً أوسع وأشمل من مفهوم الحرّية ومعناها. والنسبة بينهما هي عمومٌ وخصوصٌ مطلق.

بالنسبة إلى السؤال الآخر، المتعلّق بالحرّية على الصعيد الفرديّ، أو الحرّية الاجتماعية؛ فالليبراليون طالما ظلّوا يؤكّدون اهتمامهم بحرّية الفرد، نظراً لغفلتهم عن الكيانات الاجتماعية والجماعيّة. ونظراً لعنصر محوريّة الفرد والتأكيد على الفردانيّة في فكر الليبراليين، وبالتّالي انصباب اهتمام أساليبهم على الفرديّة، فإنهم ظلّوا عاجزين عن إفساح حيّزٍ للتشكيلات والكيانات الاجتماعية والجماعيّة في نطاق ومدى اهتمامهم وأبحاثهم. والملاحظ أنّ ثمّة خلطاً في مؤلّفاتهم بين مفهوم الفرديّة ومعنى الحرّية الجماعيّة.

وينبغي التمييز والفرز بين الحرّيات الفردية والحرّيات الاجتماعية. فحركات التحرّر الدينيّة، والوطنية، والإقليمية، والحركات المطالبة بالاستقلال، والحركات الطبقية، والفئويّة، والقوميّة، والعنصريّة، وغيرها؛ كلّها تعكس السعي لتحقيق مزيدٍ من الحرّية، وهذا شيء لا بدّ من الالتفات إليه.

ومن باب الصدفة، أن جزءاً كبيراً من الحركات الساعية لتحقيق الاستقلال، ونيل الحرّية في القرن العشرين، يناضل لتحقيق هذا القدر والمستوى من الحرّية. فحركات السعي لنيل الاستقلال في البلدان المستعمَرة وشبه المستعمَرة تناضل لرفع يد الاستعمار الأجنبي عن بلادها؛ (على سبيل المثال: في ما يخصّ **إيران،** نجد أن جميع الحركات والنهضات والتحوّلات سعت وناضلت لإزالة السيطرة الأجنبية؛ بدءاً من نهضة التنباك، والحركة الدستورية، ومبادرة تأميم النفط، حتى انتفاضة 5 حزيران، وانتهاءً بالثورة الإسلامية، ومواجهة أنماط وأشكال التآمر والحرب البعثيّة التي فرِضت من قبل الرئيس

العراقي المخلوع **صدّام حسين على إيران**). وثمّة مصاديق أخرى، أيضاً، من جملتها حركات الثقافات القوميّة الصغيرة، والجنسيّة، والعِرقيّة، والدينيّة الداخلية التي كانت تسعى للإسهام في عملية اتخاذ القرار في المجتمع. وهكذا الأمر بالنسبة لحركات الشباب، والنساء، وحركات الطّلبة الجامعيين، والشريحة العمالية، كلّها تعدّ من مصاديق هذا المستوى من الحرّية بطابعها الجماعيّ.

ورغم أن تلك الحركات تسفر ـ في النهاية ـ عن الحصول على الحرّية، فإن الحرّية في أشمل وأوسع معانيها ترتبط بتركيبةٍ من المؤسسات والجهات الاجتماعية المترابطة التي تصوغ بمجموعها نوعاً خاصّاً من النظام الاجتماعي.

ولا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنه خلافاً لاعتقاد الليبراليين، فإن الإنسان لم يُخلق حرّاً. وإنّما كلّ فردٍ هو جزء من منظومةٍ اجتماعية، حيث يرتبط الناس بشبكةٍ من العلاقات الاجتماعية، من قبيل الانتماء إلى جنسيّةٍ معيّنة، والعضوية في قبيلةٍ ما أو طبقةٍ خاصّة، والانخراط في دينٍ معيّن، ويدخلون الحياة وهم يحملون هذه الصفة أو ذلك الانتماء. وطبعاً، فإنّ هذه الروابط والظروف المُشار إليها آنفاً تفرض على المرء محدّداتٍ والتزاماتٍ وضوابط معيّنة.

ولا شكّ في أن المجتمعات الحديثة، ونتيجةً للحصول على حقوقٍ مدنيّة وحقوقٍ سياسية ـ مقارنةً بالسابق ـ صارت تتمتّع بقدرٍ أكبر من الحرّية. بَيد أنه لا بدّ من الالتفات إلى أنّ ـ التوصّل إلى الحقوق الاجتماعية للمواطنة ـ على سبيل المثال ـ يعني أن حقّ الرفاهية، والأمن، والمشاركة الاجتماعية، مرهونٌ أو مشوبٌ بالتدخّل الحكوميّ اليومي، ما يؤدّي إلى ازدياد البيروقراطية؛ وهذا بحدّ ذاته من شأنه أن يفرِز بعض التحديدات لحرّية الأفراد.

من ناحيةٍ أخرى، إنّ ازدياد قوّة الاتجاه العقلانيّ والإداريّ للحياة الاجتماعية ـ حسب تعبير «وبر» ـ خلق قفصاً حديديّاً للاستقلال والهويّات الفردية، وهو ما لا يمكن مقارنته بالماضي. فضلاً عن ذلك، فإنّ المجتمع الغربيّ الحديث يشكو ويئنّ من خطر دكتاتورية الأكثرية. ومن ناحيةٍ أخرى، إنّ حرّية الأفراد والمجموعات في المجتمع تستلزم تحديداتٍ وتقييداً لحرّية الآخرين.

إنّ الالتفات إلى هذه النقطة ـ التي هي في الواقع حقيقةٌ اجتماعية ـ يفضح الاحتكار وتحديد أو سلْب الحرّية المستتِر في اشتراط الضرر الذي يضعه الليبراليون خلال تعريفهم للحرّية، تأسّياً بفصل القانون عن الأخلاق، كما يرى **هيوم**. وشرط الضرر المذكور آنفاً، يقضي بأن يكون الشخص حرّاً، بحيث لا يؤثّر سلبيّاً على حرّية الآخرين. وعمليّاً، فإنّ عدم إعطاء الحرّية لشخصٍ معيّن، بذريعة الحيلولة دون إلحاق الضرر بحرّية الآخر، يُعتبر سلباً لحرّية زوجة الشخص. وفي الوقت نفسه، يعدّ تحديداً ووضعاً لجدارٍ حائلٍ أمام شخصٍ آخر. وقد يتبلوّر المعنى أكثر عندما نضرب مثالاً هنا. لنفترض أن شخصاً ما يريد أن يمارس نشاطاً اقتصاديّاً؛ فذلك الأمر سيؤثّر ـ شاء أم أبى ـ على النشاط الاقتصادي لشخصٍ آخر. وبناءً على اشتراط عدم الضرر؛ نظراً لكون حرّية هذا الفرد تضرّ بحرّية فردٍ آخر، ينبغي أن تُسلب حرّية الشخص الأوّل.

وثمّة مثالٌ آخر: لو أراد شخصان أن يرتكبا الفاحشة، ويقوما بعملٍ منافٍ للشرف، أو يسقِطا جنيناً، وهما راضيان بذلك تماماً، مع فرض أنه لن يلحق بأيٍّ منهما ضررٌ حقيقي، فما العمل هنا؟ هل ينبغي إعطاؤهما الحرّية للقيام بما يريدانه ويشتهيانه؟ أم يأتي هنا عنصرٌ آخر يُدعى الأخلاق الجماعيّة، ويسلبهما حرّيتهما؟

يُلاحَظ أن الشرط المتعلّق بعدم إلحاق الضرر بالآخر غير مجدٍ.

وفي الكثير من الحالات، فإنّ الأخلاق الاجتماعية هي التي تحلّ مشكلة إعطاء الحرّية أو منعها. وعلى أيّة حال؛ إنّ الغرض من التطرّق إلى البُعد الاجتماعي للحرّية، هو إلفات النظر إلى نقطةٍ معيّنة، وهي أن الرؤية الفردية للّيبراليين نحو الحرّية تواجه أنماطاً من التحدّيات النظرية والعملية التي قلّما يُشار إليها.

النقطة الأخيرة بشأن الحرّيات السياسيّة والاجتماعية، سواء على الصعيد الفرديّ أو الجماعيّ والفئويّ، هي ارتباط هذه الحرّيات بالعلاقة ما بين الحكومة والشعب. فالحكومة تقوم ـ عبر الأساليب والآليات التي تملكها، والصلاحيّات التي تتمتّع بها، كجهاز التقنين وأدوات التحكّم والإجبار ـ بوضع تحديداتٍ وقيودٍ معيّنةٍ من أجل إقرار النظام. وطبعاً، إن الحكومة والأهداف التي تريد بلوغها، وطريقة اتخاذها للقرار، ومدى تدخّلها في سائر الميادين غير السياسيّة، وامتداد أبعادها واتّساع نطاقها، وسلوكيّات النخب والمتصدّين و... إلخ تؤدّي ـ عمليّاً ـ إلى إيجاد تذبذبٍ واختلافٍ في الحرّيات الفردية والاجتماعية.

فالحكومة ـ باستخدام القانون ـ تطلب من الأفراد والمجموعات القيام بأعمالٍ لم يكونوا ليقوموا بها في غير تلك الحالة. والحكومة تمنع الناس من القيام بأعمالٍ ما، والإتيان بتصرّفاتٍ معيّنةٍ لم يكونوا يمتنعون عنها، ويبتعدون عن ارتكابها في غير تلك الحالة. والتحديدات القانونية يمكن أن تكون لغرض صيانة حرّية الآخرين أو مراقبة القِيم المثلى من قبيل الثقافة، والأمن، والنظام الاجتماعي، والعدالة والرفاهية العامّة، وأمثالها. وإذا شاءت الحكومة أن تتمتّع بالاقتدار اللازم من أجل أن يطيعها الآخرون، ويتّبعوا أوامرها ونواهيها، فينبغي عليها أن تمهّد الأرضيّة الأخلاقية لتعهّداتها والتزاماتها السياسيّة تجاهها.

إنّ أخذ الالتزامات والتعهّدات السياسيّة يعود إلى مدى مشروعيّة

ومقبوليّة الحكومة، التي يكون عليها ـ بدورها ـ أن تقوم بالمسؤولية التنفيذية المناطة بها بشكلٍ صحيح تجاه المُثل والقِيم والأعراف التي يؤمن بها المجتمع، ومسؤوليتها الأخلاقية حيال المصالح الوطنية.

موقف ورأي الإمام الخميني بشأن الحرّية:

والآن، لِنرَ ما هو موقف أو منظور سماحة **الإمام الخميني** بشأن تعريف الحرّية والمفهوم الذي يحمله الليبراليون عنها؟ وما هي الأجوبة التي يقدّمها لنا بشأن الأسئلة المطروحة من قِبل المنتقدين؟ ما هي أهمّ الحدود الممكنة في منع الحرّية وسلْبها، خاصّة حرّية الاختيار والانتخاب؛ وما هو رأي الإمام حول مسألة (التحرّر ممَّ؟) هل يمكن التوصّل إلى تقسيمٍ أو تصنيفٍ جديدٍ للحرّية في آراء الإمام الراحل؟ وأساساً؛ ما هو مفهوم الإمام وتحليله بالنسبة للحرّية؟ أين الصعيدان: الفرديّ والجماعيّ للحرّية في فكر الإمام الراحل؟ ما هي القيود الواردة على الحرّية؟ وما هي منزلة الحرّية لدى الإمام؟ ما العلاقة بين القيود الأخلاقية والدينيّة من جهة، والقيود القانونية، في فكر الإمام، وكيف تكون؟

في وثيقةٍ تضمّنها كتاب «**صحيفة النور**»، والتي وُصِفت بأنها وثيقةٌ تاريخيةٌ تدلّ على نضالات الإمام الراحل، مؤرّخة في (5 مايو ـ أيار 1934 م)، يقول الإمام بكلّ وضوحٍ وصراحةٍ وشفافيّة: إن أكبر تحديدٍ ومانعٍ وعائقٍ يقف أمام حرّية المرء في الاختيار والانتخاب هو الأنانية، والعمل الهادف لتحقيق المصلحة الذاتية والمنفعة الشخصية واتباع الأهواء النفسية. وأهمّ هدفٍ وغايةٍ لحرّية العمل أو الحرّية السياسيّة والاجتماعية، هو «القيام لله». إن سماحة الإمام في هذه الوثيقة التاريخية، وفضلاً عن رفض ميول الليبراليين، يعتبر أن اجتياز وعبور الدائرة الضيّقة والمظلِمة للطبيعة، مبعثٌ ومنطلقٌ للسيّر نحو الإنسانية والقيام لله. وبهذا يتّضح الانتخاب

الأخلاقي (الناتج عن الإيمان بالله، وكذلك اتجاه هذا الانتخاب)، وحرّية العمل (القيام لله، والعمل في سبيل الله).

كتب الإمام في هذه الوثيقة التاريخية:

«قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾.

بيَّن الله تعالى في هذه الآية الكريمة مسيرة الإنسانية، منذ انطلاقها من حضن الطبيعة المظلم حتى ختامها. وقد ضمّنها أحسن موعظةٍ اختارها سبحانه من بين جميع المواعظ، واقترحها ـ جلّ وعلا ـ على البشر. هذه الكلمة تُعتبر أفضل منهجٍ لإصلاح العالمين؛ فبالقيام لله وحده، وصل **إبراهيم الخليل**، إلى منزلة الخلّة، وتخلص من غشاوة عالم الطبيعة؛ والقيام لله تعالى هو الذي مكّن خاتم النبيّين (ص) من التغلّب على جميع العادات والتقاليد والعقائد الجاهلية التي كانت سائدة في المجتمع. وقد حطّم الأصنام وأزاحها عن جدران بيت الله الحرام، وأقام بدلاً عنها رموز التوحيد والتقوى؛ وهو الذي أوصل **النبيّ** صاحب الذات الأقدس إلى مقام قاب قوسين أو أدنى. بينما الأنانية وحبّ الذات وترك القيام لله، أوصلت مجتمعاتنا إلى هذا الوضع الرديء والمصير الأسود، وسلّطت كلّ العالمين علينا؛ وجعل تركُ القيام لله البلدان الإسلامية تخضع لنفوذ الآخرين إنّ القيام من أجل المصالح الشخصية، هو الذي خنق روح الوحدة والأخوّة في جسد الأمّة الإسلامية. والقيام من أجل الذات والنفس، هو الذي فرّق شعباً يبلغ عدده أكثر من عشرة ملايين من الشيعة ومزّق صفوفهم، بحيث سيطرت عليهم حفنةٌ من المسؤولين، عبدة الشهوات، الذين يقبعون في مكاتبهم الإدارية»[1].

---

(1) Self, Realiation.

الجدير بالذكر هنا، أن سماحة الإمام يستخدم التعبير نفسه أو العبارات ذاتها، بتاريخ (19/ 11/ 1978 م)؛ أي بعد مضيٍّ (34) عاماً، ما يبيّن متانة فكره وبُعد رؤيته.

إذن؛ يمكن الاستنباط من كلمات الإمام وكتاباته، أنه كان يرى أن أيّ أعمالٍ وسلوكيّاتٍ يجب أن يكون مقصدها هو الله تبارك وتعالى. وكان يعتبر أن الله سبحانه هو القيمة الغائيّة. ورغم أن الرواية المعروفة القائلة: «من عرِف نفسه، فقد عرِف ربه»، تشبه إلى حدٍّ ما ـ ظاهراً ـ المُثل الغائيّة للمثاليين الفلسفيين؛ أي البحث عن الذات والعثور على الأنا الحقيقية والأسمى، يمكن القول بهذا القدر أنّ موقف الإمام بشأن محوريّة الباري ﷻ، بيّنٌ وواضحٌ تماماً، ولا غموض فيه.

بَيد أن موقف المثاليين يعكس ـ فقط ـ نوعاً من الطبيعة أو الفطرة الأوّلية المبهمة، التي لا يُعرف جوهرها وماهيّتها، حتى بمستوى الميول العامّة أيضاً. ومن نافلة القول: إن الموقف النقدي للمثاليين يتشابه ـ وفي هذا المورد بالذات ـ مع الموقف النقدي للإسلاميين.

إضافة إلى ذلك، يمكن ـ عبر التأمّل في فكر الإمام الراحل ـ ملاحظة الوجهة المطلوبة لحرّية التصرّف والعمل، أو الحرّية السياسيّة، وغايتها هو الله ـ جلّت عظمته ـ حيث يوضح سماحة الإمام ذلك في مواضع أخرى، ويرفض الميول الليبرالية الغربية. ومن جملة ما قاله **الإمام الخميني**: «**إنّ هذه (الحرّية الغربية) التي تعني أن باستطاعة أيّ أحدٍ أن يقوم بأيّ عملٍ يشتهيه ويرغب فيه، حتى لو كان من قبيل الفحشاء والرذيلة والأعمال غير الأخلاقية؛ مثل هذه الحرّية لا يمكن تطبيقها في إيران**»[1].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 1، ص 24.

إنّ سماحة الإمام، وإلى جانب التفاته إلى رضى الله، ومحوريّته، باعتباره الغاية العليا والهدف الأسمى من الأعمال والسلوكيات الإنسانية، يعتبر الإسلام، بصفته «الدين الحقّ» و«الدين الكامل» و«مقدّمة معرفة الله»، بمثابة المركز الأصليّ لنضالاته وفعاليّاته. ومع كلّ حبّه للحرّية، وحتى لاستقلال هذا البلد (**إيران**)، والمشاقّ والصعاب التي تحمّلها في سبيل تحقيق «هاتين الهبتين والهديّتين الإلهيتين»، فإنه يرى أن الإسلام هو الهدف والغاية الأصلية له .**يقول الإمام: «إن خطّنا هو خطّ الإسلام، ومسارنا ومنهجنا هو الإسلام، ونحن نريد الإسلام وحسب. وأمّا الحرّية التي لا يكون من ضمنها الإسلام، فلا نريدها. وأمّا الاستقلال الذي لا يتضمّن الإسلام، فلا نرومه»**(1).

مع ذلك، فإن الإمام الراحل لم يكن يرى أن الحرّية الصرف هي الغاية المثلى. وعندما يريد تقويمها وإعطاءها قيمتها، كان يلتفت أوّلاً إلى وجهتها وغايتها، بحيث كان لا يرى للحرّية أيّ قيمةٍ ذاتيّة. وقد صرّح بذلك بعباراتٍ وأقوالٍ مختلفةٍ طيلة حياته السياسيّة، وشرح منزلة وأهميّة الحرّية في الإسلام، وتحدّث عنها بتعابير من قبيل «الحقّ الطبيعي»، و«الموهبة الإلهية»، و«الهديّة الإلهية»، و«أمانة الله تعالى»... يقول سماحته:

«إنّ الإسلام أعطى للأقليات الدينيّة الحرّية أكثر من أيّ دين، وأيّ مدرسةٍ ومنهجٍ آخر. هؤلاء أيضاً ينبغي أن يتمتّعوا بحقوقهم الطبيعية التي قرّرها الله ﷻ لجميع الناس»(2).

«هذه الحرّية التي تفضّل بها الله علينا هي هديةٌ إلهية»(3).

---

(1) **صحيفة النور**، ج 4، ص 319.

(2) **صحيفة النور**، ص 274. [لم يُذكر رقم الجزء في الأصل ـ المترجم]

(3) **صحيفة النور**، ج 2، ص 250.

«إن الحرّية نعمةٌ ربّانية. فلننظر الآن، وقد تحرّرنا، لنرى هل قمنا باستغلال هذه الحرّية استغلالاً سيّئاً؟ أم انتفعنا منها بشكلٍ مشروع؟ إنّ الحرّية أمانةٌ إلهيةٌ منّ بها الله ـ جلّت عظمته ـ علينا»[1].

«لقد خلق الله الإنسان حرّاً في الإسلام، وجعل الإنسان مسلّطاً على نفسه وماله وعرضه. الإنسان حرٌّ. والمرء ـ أيّاً كان ـ حرٌّ في بيته... وهو حرٌّ في نهجه...[2]. أحد أُسس الإسلام هي الحرّية... المرء حرٌّ بفطرته[3]. وهذا الشعب، وأيّ شعبٍ آخر، له الحقّ في تعيين مصيره. هذا أحد الحقوق الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أيضاً. يحقّ لكلّ شخصٍ ولكلّ شعبٍ أن يعيّن مصيره[4]. إنّ القانون الإسلامي يمنح (ويسبّب) الحرّيات والديمقراطية الحقيقية، ويضمن كذلك استقلال البلد»[5].

«إننا نرى قيمة الحياة في حرّية البلد واستقلاله»[6].

علاوة على الاهتمام بوجهة الحرّية ومكانتها وأهميّتها في الإسلام، فإنّ أحد المحاور الأُخرى التي يمكن استنباطها واستخراجها من أقوال **الإمام الخميني** وكتاباته، هو أنواع الحرّية، التي تتفاوت من الحرّيات المتعارفة إلى الحرّيات السامية، كالشهادة. فالإمام الراحل، وفضلاً عن تأكيده على حرّية الكتابة والصحافة، وحرّية الرأي والتعبير، وحرّية التصويت والانتخابات، والحرّية في تقرير المصير، وحرّية الأحزاب، وحرّية التجمّعات السياسيّة والدينيّة،

(1) **صحيفة النور**، ج 4، ص 400.
(2) **صحيفة النور**، ص 345. [لم يُذكر رقم الجزء في الكتاب ـ المترجم]
(3) **صحيفة النور**، ج 1، ص 103.
(4) **صحيفة النور**، ج 2، ص 166.
(5) **صحيفة النور**، ص 2.
(6) **صحيفة النور**، ج 3، ص 102.

والحرّية الثقافيّة، وحرّية الأقليّات الدينيّة و... غيرها، فإنّ الإمام تطرّق وأشار إلى نوعين آخرين من الحرّية: أحدهما؛ الحرّية الأكبر، وهي الشهادة. وهذا ما يشير إلى نمط رؤيته للإنسان وفلسفته الربّانية في مقابل الفلسفة والرؤية الماديّة والليبرالية، والآخر: الحرّية بعيداً عن تدخّلات الأجانب (الحرّية الاجتماعية بمعنى الاستقلال)، حيث سنشير إلى ذلك في محلّه.

وفي موضعٍ آخر، يقسم سماحته الحرّية إلى قسمين: منطقيّة، وغير منطقيّة ويوضح أن الحرّية غير المنطقيّة تتمثّل في الحرّية الاستعمارية، والحرّية المستوردة، وحرّية التآمر، وحرية ارتكاب الفحشاء والرذيلة والتحلّل الأخلاقي، والحرّيات المخرّبة المدمّرة. وهو يدين ويستنكر هذه الأنماط من الحرّية.

ومن الأمور التي حظيت باهتمام سماحته، المصادر المحدّدة والمعيّنة لمدى وأركان الحرّية. فلقد أشار الإمام الراحل إلى هذه الأمور بشكلٍ كلّيٍّ وعام، وأعطى الأولويّة للدستور الإسلامي. وتطرّق إلى مصادر كالإسلام والقوانين الإسلامية، والدستور، ومصلحة الناس والمجتمع الإسلامي، والثورة الإسلامية، والعقل، والأخلاق، والسنن والتقاليد الإنسانية، وإرادة الشعب ومسيرته، وكرامة الجمهورية الإسلامية، وكرامة الفرد، والشرف والعفّة، وعدم التبعيّة للقوى الأجنبية.

إنّ التعرّف على حدود حرّية الكتابة والصحافة في فكر الليبراليين، يمكن أن يرشدنا إلى مدى ودائرة هذه المصادر في أفكار الإمام، بالنظر لشمولية المحدّدات. فمنظّرو الاتجاه الحرّ يشيرون ـ بشكلٍ عام ـ إلى تحديدات، كتشويه السمعة، والنذالة، والانحراف، والسقوط الأخلاقي، والابتذال، وإثارة الفتنة في زمن الحرب.

بتعبيرٍ آخر، ونظراً لمحوريّة الفرد عند الليبراليين وتركيزهم عليه، فإنّ الخطوط الحمر الموضوعة لحَمَلة الأقلام وأصحاب الصحف، تتلخّص في العوامل آنفة الذكر. الجدير بالذكر هنا أن هذه النظرية قد تنحّت الآن، وأخلت مكانها إلى نظرية المسؤولية الاجتماعية؛ إذ فضلاً عن منع التعرّض للحقوق الخاصّة، فإنّ صون المصالح الاجتماعية غدا هو الآخر من ضمن الأمور المحظور تجاوزها خلال العمل الصحفي[1].

على أيّة حال، فإنّ **الإمام الخميني** يشير في موارد متعدّدةٍ وأماكن مختلفةٍ إلى دائرة الحرّية وحدودها في ضوء القانون (الإسلامي). يقول سماحته:

«في كلّ بلد، هناك حرّيةٌ في إطار القانون، وفي حدود قوانين تلك الدولة. فالناس ليسوا أحراراً في خرق القانون؛ وإنّما تكون الحرّية منضبطةً ومؤطّرةً بالقوانين. وإيران بلدٌ إسلامي؛ وقوانين إيران قوانين إسلامية»[2].

«لا بدّ وأن تكون الحرّية في حدود القانون. يجب الالتفات إلى قوانين الإسلام. ينبغي أن تكون حرّية التعبير والجدل والحوار في نطاق قوانين الإسلام والدستور»[3].

ولأنّ سماحته كان يؤكّد ـ قبل انتصار الثورة الإسلامية ـ على الدستور، فقد طرِحت ـ ظاهراً ـ هذه الشبهة، وأُثير هذا التساؤل: إذا كان الدستور السابق ـ رغم عدم تطبيقه ـ محلّ تأييد، فلماذا

---

(1) **صحيفة النور**، ص 328.

(2) عماد أفروغ، **الأجواء المطلوبة لحرّية الصحافة**، وسيلة الإعلام، رقم 1، ربيع 1376 هـ ش ـ 1997 م، ص 53.

(3) **صحيفة النور**، ج 4، ص 318.

ينبغي تدوين وتنظيم دستورٍ جديدٍ للبلاد؟ وقد أجاب سماحة الإمام في 11/ 9/ 1341 هـ. ش (الموافق 2 ديسّمبر ـ كانون الأوّل 1962 م)، بصراحةٍ على هذه الشبهة، قائلاً:

«هذا لا يعني أن الدستور من وجهة نظرنا كاملٌ ولا نقص فيه. وإذا كان العلماء يتحدّثون مشيرين إلى الدستور، فإنّ هذا مردّه إلى وجود المادّة الثانية من متمّم الدستور (ملحقه)، التي تصرّح بأنه لا يمكن سنّ قانونٍ مخالفٍ للقرآن، فمثل هذا القانون تسقط عنه الصفة الرسمية، ولا يكون مقبولاً»[1].

«كلّ ما كان موافقاً للدين ومنسجماً مع قوانين الإسلام، فنحن نخضع له بكلّ تواضع. وكلّ ما هو مخالفٌ للدين والقرآن، حتى لو كان القانون الأساس (الدستور) والالتزامات الدولية، فنحن نعارضه ونخالفه»[2].

والتساؤلات الأساس الأخرى بشأن الحرّية تتعلّق بمستواها وصعيدها؛ أي هل هي فرديّة، أم اجتماعية؟ إذ يرى الإمام أنه علاوة على الاهتمام بالحريّات المدنية والسياسيّة الفردية، لا بدّ من الالتفات إلى ناحية الحرّيات الجماعيّة أيضاً. وربّما يمكن القول، بكلّ جرأة، إن قسماً كبيراً من أقوال **الإمام الخميني** بشأن الحرية يخص الحرّيات الوطنية؛ أو بتعبيرٍ آخر، استقلال البلاد عن تدخّل الأجانب. ونورد هنا ـ من باب الأمثلة ـ أحد أقوال سماحته، وذلك في (30/ 1/ 1980 م):

«أسأل الله سبحانه أن يعرّفنا بوظائفنا وواجباتنا الوطنية والإسلامية. وآمل أن يكفّ يد الأجانب عن هذا البلد، لكي تديروا

---

(1) **صحيفة النور**، ص 319.

(2) **صحيفة النور**، ج 1، ص 45.

أنتم بلدكم بأنفسكم، وتكون ثروات وطنكم بأيديكم. إن إيران من الدول التي تملك كلّ شيء؛ لكن، الذين استحوذوا واستولوا على ثرواتها كثيرون، إلى درجةٍ جعلت لا يصل شيءٌ منها إلى الشعب. لدينا كلّ شيء؛ لكن، لا يصلنا أيّ شيءٍ منه. ولو كنّا أحراراً ومستقلّين، لكان عندنا كلّ شيء. ففي الظرف الذي كنّا نعيشه، لم يكن لدينا شيءٌ يُذكر. وآمل أن لا نعيش من الآن فصاعداً مثل السابق[1].

الاستنتاج:

من بين الأسئلة العديدة التي طرحناها على فكر الإمام، وحظينا بالحصول على أجوبتها:

1 ـ إنّ سماحة الإمام، وعبر رفضه الميول والرغبات الفردية التي تستند إليها الليبرالية، يؤكّد ويكرّس مبدأ الإيمان، ورفض الأنانية والمصالح الذاتية الضيّقة، وحبّ الذات. وعلى هذا الأساس، فإنّ حرية الاختيار ـ من منظوره ـ ذات طابعٍ أخلاقيٍ ودينيٍ؛ ودائرة هذا الانتخاب ضيّقة من جهة (في مواجهة الانسياق وراء الميول والشهوات)، وواسعة من جهةٍ أخرى (الخلاص والتحرّر من أيّ خوفٍ إلّا من الله جلّت عظمته). لكنّ مدى عملها واسع، نظراً لعدم الرضوخ لأيّ رابطةٍ وعلاقةٍ وصيغة، وهي قابلة للتنبّؤ. فالسلوك الأخلاقيّ الممكن توقّعه يهيّئ أرضيّة ملائمة ومساعدة ـ أكثر ـ على تحقيق الوفاق الاجتماعيّ المستدام.

2 ـ إنّ الله تبارك وتعالى، يمثّل القيمة الغائيّة والاتجاه الغالب

---

(1) **صحيفة النور**، ص 45، 46.

لأيّ عملٍ وسلوكٍ وتصرّف. ومن جملتها حرّية العمل، أو الحرية السياسيّة من وجهة نظر الإمام، بصفته خبيراً حقيقيّاً بالإسلام. ومن خلال الله سبحانه، يُعِدُّ الإسلام المعيار والمقياس المشهود للتقويم والحكم ومعرفة الحرّية، في المرتبة الثانية.

وفي فكر الإمام، ثمّة أمرٌ ثالثٌ، أو معيارٌ يأتي في المرتبة الثالثة بعد الله والإسلام، وهو (الشعب) وخدمته، ورشد الناس، و(مصلحة الشعب)، و(الحركة في خطّ الشعب) وفي ركابه.

3 - رغم أن الحرّية من منظور الإمام ذات صفةٍ (أدواتيّة)، وبمثابة الوسيلة؛ وأنّ تقويم أهميّتها منوطٌ باتجاهها وطبيعتها، لكنّ تعبيراتٍ من قبيل (الحقّ الطبيعي، والهِبة الإلهية، والهديّة الربّانية)؛ وغيرها، تجعل هذه النقطة تتداعى في الذّهن. ذلك أنه عبر سلْب الحقوق الطبيعية والهِبة الإلهية من الناس، وباستخدام الإجبار والإكراه، لا يمكن أن تروّج وتشاع القيم السامية في أوساط المجتمع. وهذا يذكّرنا بالآية الكريمة: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾[1].

وبالطبع، فإنّ ذلك لا يعني أن ارتكاب كلّ عملٍ هو أمرٌ مسموحٌ به أيضاً. فالإمام يرى أن الحرّية مشروعةٌ في ظلّ الدستور وفي إطاره.

4 - إن أنواع ونطاقات ومديات الحرّية، في أقوال الإمام ومؤلّفاته، تشمل كلّ حقوق المواطنة؛ سواء الحقوق المدنيّة (حرّية العقيدة، وحرّية التعبير، وتقرير المصير و...)، أم

---

(1) سورة يونس: الآية 99.

الحقوق السياسيّة (التصويت والانتخابات)، أم الحقوق الاجتماعية (العدالة الاجتماعية، والأمن و...)؛ خلافاً للّيبراليين الذين تؤكّد نظرياتهم على الحقوق الفردية، المدنيّة والسياسيّة. بينما يركّز الإمام الراحل، ضمن تأكيده على المستوى الاجتماعي أو الطابع الاجتماعي للحرّية ومصادر التحديدات لها (مصلحة الناس، وإرادة ومسيرة الشعب و...)، على البُعد الاجتماعي لهذه الحقوق، أيضاً، تركيزاً خاصّاً. وهذه القضية تقرّب الإمام إلى نظرية المسؤولية الاجتماعية في نظريات حرّية الصحافة.

لهذا السبب، ومع دخول المعايير والمقاييس الجماعية كالإسلام، ومصلحة الناس، والأخلاق والأعراف الإنسانية، والعقل، وإرادة الشعب، والعفّة العامّة و...، يغدو اشتراط عدم الضرر، الذي يطرحه الليبراليون، قابلاً للنّقد.

5 ـ إن سماحة الإمام، وبغضّ النظر عن المحاور التي تمّت الإشارة إليها، والتي تشمل:

1 ـ اتجاه الحرّية.

2 ـ مكانة الحرّية وأهميّتها.

3 ـ أنواع الحرّية.

4 ـ مستوى الحرّية ومداها.

5 ـ المصادر المحدّدة للحرّية.

لم يقدّم تعريفاً خاصّاً للحرّية. وطبعاً،هناك كلامٌ كثيرٌ وحديثٌ متشعّبٌ حول هذا التعريف.

الثورة الإسلاميّة وقضية الحرّية
والتحديدات الدينيّة

حاتم قادري[1]

مدخل البحث:

يهدف هذا المقال إلى بحث ودراسة بعض التأمّلات في باب «**حرّية الضمير**». وهذا البحث يرتبط بالتعاليم والمناهج الدينيّة، وقد بلغت به الأهمّية حدّاً جعله يخضع للتعاليم والمناهج المتطوّرة، ويتمّ استبداله بين آونة وأخرى بمواضيع تثير الجدل والنقاش في العالم.

كذلك يرتبط بأبحاث فلسفة الدين، ويُعبّر عنه: بـ«الفلسفة السياسيّة والاجتماعيّة». ولا شكّ في أنّ النتائج الحاصلة منه مفيدة ومؤثّرة، ويمكن استخدامها في مجالات عديدة وواسعة، تمهّد لفتح الطريق أمام كثير من التساؤلات.

---

(1) دكتوراه في قسم العلوم السياسيّة، وعضو الهيئة العلميّة في جامعة تربية المدرس.

وحرّية الضمير لها ارتباط وثيق بمقولة الحرّية. وقد تمّت مقاربة تعاطّي الثقافة والفكر في عالم يعيش صراعاً من جهة تعدّدية الثقافات، كذلك كان لبحث حرّية الضمير تأثير كبير على شؤون الحياة الاجتماعيّة، لذا أولته الجمهوريّة الإسلاميّة اهتماماً خاصاً من زوايا وجوانب عديدة من جملتها:

أ ـ دعاواه الدينيّة.

ب ـ حضوره في عالم مليء بالتعاليم والمناهج المتطوّرة.

وهناك مفاهيم أخرى في هذا البحث مثل: الحرّية، والضمير، واللّجوء إلى المواجهة النظريّة، والحالة السياسيّة، ومقولة حرّية الضمير.

وقد أشار الباحث في نهاية المقال بإيجاز إلى تقصير الأمهات، ووأعطى مثالاً على الشكل التالي:

1 ـ روى محبّو وعشّاق الأدب الروائيّ والباحثون والمحقّقون فصلاً من كتاب «**إخوة كارامازوف**» لـ «**داستايوسكي**» تحت عنوان «**المفتّش الكبير**»، وهو قصّة تحكي حواراً بين مفتّش و**عيسى** (ع). ولهذه القصّة أهمّية كبيرة في البحوث الدينيّة والاجتماعيّة، فهي أبعد وأسمى من أن تكون نصّاً أدبيّاً وقَصَصيّاً.

وفي هذا الفصل يصوّر «**داستايوسكي**» عودة المسيح **عيسى** (ع) إلى الأرض، وحياته بين شعبه مئات السنين، وقد عمل **المفتّش الكبير** الذي ينتمي إلى أسرة تعمل في الكنيسة، وكونه من الدعاة المسيحيّين أيضاً ـ على خلق أجواء كاذبة ووهميّة، فقام بزج السيّد **المسيح** في السجن. ورسم كاتب القصة حواراً ممتعاً وبنّاءً بين **المفتّش الكبير** والشخصيّة الوهميّة للسيّد **المسيح** (ع)، فهو يعلم بهويّته الحقيقيّة، وأنّه نبيّ مُرسَل من السماء، إلّا أنّه مع ذلك قرّر

عدم السماح له بالاقتراب من الناس والحديث معهم، وتعامل معه كمرتدّ! وسعى لإزاحته من الطريق!.

اعتمدت هذه القصّة التي رتّبها «**داستايوسكي**» حواراً دار بين **المفتّش** نفسه والسيّد **المسيح** (ع)، وقد حدّد كاتب القصة كلامه قائلاً: إنّ على **المسيح** أن لا يزيد كلمة واحدة على ما هو موجود في الكنيسة الكاثوليكيّة التي حافظت على مجموعة من أقوال السيّد **المسيح**، ودعت إليها.

أمّا الأجواء العامّة التي خلّفتها هذه القصّة الوهميّة فهي: أنّ **المفتّش الكبير أراد أن يلفت نظر السيّد المسيح** (ع) إلى أنّ دعوته الناس إلى الحرّية عبء ثقيل سيُلقى على عاتقهم، لذا، الأفضل من خلال عنوان أنصار **المسيح** وأتباعه، أن تُسلب وتصادر الحرّيات كافة من الناس، وأن يُعطوا بدلاً منها: الخبز، والأمن والسلام، و. . . . واعتقد **المفتّش الكبير** أنّ الإنسان بمجرّد تحريره لنفسه، يتساءل مضطرباً: «لمن أسجد؟»[1]، ثم أضاف: «لا يواجه الإنسان شيئاً في حياته أفضل من حرّية الضمير، وفي الوقت نفسه، ليس هناك شيء أبغض إليه وأشدّ كراهية منه أيضاً»[2]. واعتقد أنّ سياسة **المسيح** (ع) هي أنّه يرغب بأن يكون الناس فيها أحراراً، وأن يتبعوا نهجه وسبيله بحرّية، وبدل أن يعتمدوا على قانون استمراره القديم، عليهم أن يميّزوا الصالح من الطالح بحرّية، لأنه يؤدّي إلى تصدّع وتشطير الناس تحت وطأة هذا العبء الثقيل. وفي إشارة الكاتب إلى «الشيطان» استنتج في عبارة له: «إنّنا لسنا معك بعد ذلك، بل معه»[3].

---

(1) 1362، ج 1، ص 304 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص 312.

(3) المصدر نفسه.

(فلو كان في العالم قيصر، لكان العالم كلّه معه!).

2 ـ لوعاد الأنبياء في عصرنا هذا إلى العالم الدنيوي حقّاً، فماذا يقولون للناس؟ هل كانوا يدعونهم إلى الله تعالى ويوم القيامة؟ فالناس أو المؤمنون يعلمون ذلك جيداً! وهم معتقدون وملتزمون به. وهل يمنع كلامهم القدسيّ الناس عن الوساوس الشيطانيّة والوقوع في الهواجس المنحرفة؟ وأيّ ضمانات يقدّمها الأنبياء للناس ليثبتوا نجاحهم هذه المرّة، وتكون أعلى سمة من بعثهم أولاً؟.

في المقابل: ماذا على الناس أن يفعلوا في الوهلة الأولى مع حرّية الضمير، وفي الوهلة الثانية مع الجهات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة؟ وما هي مطالباتهم للأنبياء؟ هل يطالبونهم بأن يضعوا أيديهم على صدورهم ليمنحوهم الهدوء والأمن والسلام؟ ويخلّصوهم من عادات الكذب، الرياء، بذاءة اللسان، و. . .؟ ويمنحوهم البركة في أرزاقهم؟ ويضمنوا لهم الجنّة؟ وهل هم قلقون على حرّياتهم؟ وهل يمكن الجمع بين الإيمان والحرّية؟ هذه القضايا واجهت إشكالاً مقبولاً وهو: إمكان الإيمان بحرّية، ولكن هل يمكن الحديث عن «الإيمان الحرّ»؟، فماهية الإيمان هي ماهيّة شموليّة ومتصرّفة، فلا يكون الإنسان الحرّ متصرّفاً إلّا إذا أمكن تسهيل وسير الإيمان مسير التصرّف. والإيمان في الوهلة الأولى مرتبط بالقلب، أوكما عبّر عنه رجال الدين بـ «الصدر»، والمورد الخاص أيضاً هو: استجابة **علي** (ع) **للنبي** (ص) في دعوته بحاجة إلى فرصة قليلة، ولا يبدو أنّ وجود هذه الفرصة هو لاتّخاذ القرار والعزم على الإيمان، بل لأجل البحث عن الجهة. وفي بيان آخر: يبحث العقل ويحلّل أدلّة التوحيد وميزته على الشرك، أما الحكم بالإيمان، فهو ليس من وظائفه ومهامه. والإيمان كالنور في الظلام الحالك، يضيء لحظة أو

لحظات، وقد أشار قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] إلى هذه الحالة، وهو إشعاع نور الإيمان بظلاله على الإنسان.

ونقول هنا أيضاً: لا مانع من أن يقيس العقل هذا النور بالنسبة إلى الظلام، ولكن «النظر» وهو الاعتقاد، متعلّق بالقلب ـ أي الصدر ـ فيمكن تصوّر وفهم معنى الآيات التي تتحدّث عن الإيمان والمنتسبة إلى إرادة الله تلميحاً أو تصريحاً.

وعلى ضوء هذا، آمن الإنسان بحرّية واختيار، وهنا بحث ونقاش من جهة المفهوم، هو: كيف بالإيمان الحرّ؟ بل وحتى التعليق؟ وهو المفهوم الذي أكّد عليه بعض الفلاسفة وعلماء النفس مثل «**يونك**» عام 1377ش، فهو ليس من مقولة الايمان الحرّ، والتعليق هو ظهور وكسوف نور الإيمان، وهو صعب الكيفيّة، إلّا أنّه في الوقت نفسه سهل الإيمان، وكان هذا سبباً جعل البعض كالأشاعرة أو العرفاء يعتقدون «بالحال الوهبي»، وهو: أن لا شيء بيدي يذهب ويزول، ويمكن قبول إمكان الدفاع عن عموم وكلّية هذا الحكم، فلا يمكن نفي بحث الاختيار في الأعمال، أو مدى تأثيره في النزاعات الباطنيّة. ويمكن بهذا البحث توجيه أُسُس ودعائم المسؤوليّة، ودفع المنح والمكافآت إلى هذا الإنسان إلى حدّ كبير، وربما يمكن الجمع بين هذين الحكمين المتناقضين في الظاهر، وهو أنّ السعي بحالة أحسن وأفضل، والسعي للإيمان هو موضوع يختلف عن «امتلاك الإيمان». قال الله تعالى: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾[2].

3 ـ عندما يصنع الأنبياء من البشر مؤمنين بسداد وتوفيق من الله، فهذا ليس بمنزلة قبول «حرّية الضمير» من قبلهم. لأن حرّية

---

(1) سورة **النور** (24): الآية 35.

(2) سورة **البقرة** (2): الآية 233.

الضمير تعني الكشف أو القرار البشريّ، وهي مثل كشف الاستعداد، والجوهر الإنسانيّ مع قبول حرّية الضمير، وبما أنّه أمر اعتباريّ ووضعيّ، فهو متفاوت ومختلف. ولكن في الوقت الحاضر وبالميزان نفسه، لا توجد أيّ مشكلة حول أسلوب وأداء الأنبياء (ع)، ولإثبات أنهم لم يكونوا دعاة «لحرّية الضمير»، علينا النظر إلى سيرتهم المتكاملة عبر دعوتهم إلى الله، فلم يأتِ نبيّ ليقول للمشركين: إنّ التوحيد أفضل، ولكنكم أحرار! يمكنكم البقاء على الكفر والتمسّك بالشرك! أو اختياركم الإيمان! فالبقاء على الكفر والشرك يتعارض مع أصل دعوة الأنبياء، ولكن يمكن السير خطوة إلى الأمام بالقول: أن لا أحد من الأنبياء مستعد لأن يخصّص دعوته ويكتفي بتبليغ دينه وحده، ويقول في الوقت نفسه لمؤمني سائر الأديان: إن هؤلاء إن سمح لهم وجدانهم وضميرهم، فبإمكانهم البقاء على دينهم والوفاء والالتزام بشرائعهم. وبعبارة أخرى: دعوة كلّ نبيّ من جهته هي ليست دعوة تُضمّ إلى سائر الدعوات، بأن يختار المخاطبون أيّاً منها، ويعرفوا ذلك بحرّية وجدانهم، بل إنّ دعوة النبيّ هي الإيمان أو عدم الإيمان، فيمكن للناس البقاء على أديانهم وشرائعهم السابقة والتمسّك بها بعد مجيء الدين الجديد، ولكنّ بقاءهم عليها ليس من جهة حرّية وجدانهم، ليكون محلّ إذعان النبيّ لهم، بل لأنهم لم يؤمنوا به، ولهذا، فإنّ مؤمني الكنيسة، والصومعة أو المسجد هم آخرون، ولكن فهم ما يؤدّي إليه وفاؤهم والتزامهم بأديانهم مُناط بدراسات جانبيّة وتخصّصيّة، فهم أحياناً قد ذُمّوا، وقُيّدوا أحياناً بالعمل الصالح، وهم مأجورون على ذلك وفائزون، وإن كان ثمة تفاوت مع المتّبعين للنبيّ كونهم ملزمين بذلك.

وببيان آخر: ليست دعوة الأنبياء محض التوحيد، بل هي إقرار بنبوّتهم، فالنبوّة لا تُفهم سوى أنها الإقرار، وحرّية الضمير ليست جزءاً من القضايا التي هي موضع رغبة الانبياء. وقد أصرّ البعض على الاستدلال على ذلك بآيات عديدة من القرآن، كقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[1]، وفسّروها بحرّية الضمير. ولا يبدو هذا التفسير صحيحاً، فالآية المذكورة وقبل كلّ شيء، تشير إلى أنّ الدين والإيمان ينفيان الإكراه والإجبار، وكأن هذه الآية تريد القول: بأنّ الإيمان ذاته يتعارض مع الإكراه، ولكن يحتمل أن لا يصحّ استنباط هذا المعنى من الآية وهو: أيّها الناس، ادخلوا في أيّ دين تشاؤون ـ إن أردنا تحديد الإيمان وتلخيصه بالأديان التوحيدية ـ وذلك لأنكم أحرار في ضمائركم ووجدانكم.

4 ـ لدعوة الأنبياء وجهان: وجه سلبيّ وآخر إيجابي، ويغطّي كلّ من هذين الوجهين أحدهما الآخر بشكل طبيعيّ. ولعلّ الوجه السلبيّ الأبرز في دعوة الأنبياء هو: التحرّر من الانقياد للأصنام والشِرك في العبادة، وكذلك التحرّر من الوساوس والهواجس الشيطانيّة وهوى النفس. ففي بعض الأحيان، وتحت ظروف خاصّة ومحدّدة، كانت رسالة الأنبياء هي تحرير الناس من الجبابرة والفراعنة «مثل **موسى (ع) مع فرعون**». وهذا المورد الأخير استعرضه القرآن الكريم بشكل خاص، وإن كانت بعض الدعوات والرسالات لا تخلو من وجه للخروج من سيطرة الجبابرة والفراعنة. وعلى كلّ حال، جاء ذكر هذه الأنواع الثلاثة من الحرّيات، يعني: التحرّر من عبادة الاصنام، والهواجس، والفراعنة أخيراً، ويمكن تسميتها مسامحة ومجازاً «بالتحرّر

(1) سورة **البقرة** (2): الآية 256.

عن». وفي مقابل هذه الحرّيات، هناك دعوة القبول وعبادة الله، وهي المحور الأصلي، ثم التوصية والترغيب نحو الصفات الجيّدة والمطلوبة والحسنة، ففي الفترات التي كان فيها الأنبياء حكّاماً أيضاً، كبعض أنبياء بني إسرائيل، ومنهم **يوشع**، أو **كمحمد** (ص) كانت الدعوة إلى الطاعة والتسليم تأخذ مكاناً خاصّاً أيضاً. وإذا أمكن في موارد المجموعة الأولى تسميتها مسامحة وتجوّزاً بـ «التحرّر عن» فلا يمكن تسمية المجموعة الثانية بـ «التحرّر على». في موارد المجموعة الثانية، ليس للإنسان حقّ الاختيار كإعمال بعض الموارد في حرّيته، بل إنّ هذه الدعوات والرسالات تواجه نوعَيْ الإلزام والإنذار، والوعد والوعيد. وهذه المواجهة ونفي إعمال الحرّية ليسا بمنزلة نفي الاختيار وقبول الجبر في القاموس الفلسفيّ. وهذه هي بمنزلة «تعيين التكليف» إن كان ﴿...قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[1] جاء بعد «لا إكراه في الدين»،أو في مورد آخر تحدث فيه عن ﴿ٱلنَّجۡدَيۡنِ ۝١٠﴾[2] أو نظائرهما، كلّها تؤيّد «الاختيار» والإرادة الإنسانيّة في اختيار الجيد والرديء، ولكن بالمعنى نفسه، كلّها تلزم الإنسان باختيار ما هو «رشد»، وما هو خير وحسن... وهذا النوع من الدعوة ومواجهة وضع الإنسان، والذي قسم منه لا يقبل التفكيك، هو دعوة دينيّة، ومن الواضح أن الفاجر والفاسق غير قادرين على امتلاك الحرمة كحرمة الصالح والمتّقي. وهذا النوع من خطاب الإنسان والتكليف هو طبيعة الدين. ولكن ينبغي الالتفات إلى أمر مهمّ وهو: أنّ الموارد المذكورة تجعله في موقع الإعمال أو الإغماض عن حرّية الضمير.

---

(1) سورة **البقرة** (2): الآية 256.

(2) سورة **البلد** (9): الآية 10.

وفي بيان آخر: يُعدّ مفهوم التوحيد والدعوة إلى الخير من خلال تسليط الضوء والاشعاع الديني، من مقولة «الضمير»، والتأكيد على الوعد والوعيد إنما هو بسبب هذه الأسبقيّة بكونها من مقولة «الوجدانيّات». . . ويبدأ الإشكال من هنا:

أ ـ اتّخاذ الشموليّة والسعة للضمير والوجدان، بأن يقوم الإنسان بالاختيار في الحالات التي لا يمكن فيها أن يوجد الفعليّة ويعتبرها.

ب ـ الضمير هو كأدوات ووسائل السيارة، علينا أن لا نراه ذا كيفيّة وشيئيّة واحدة، وستكون في هاتين الحالتين ثمّة موضوعيّة لحرّية الضمير والحرّية الضميريّة. من هنا فإنّ اختيار المذاهب المتعدّدة التي تعرض كلّها قابليّات وقدرات عن الدين المفروض هي من مصاديق المورد (ب).

وهنا يُطرح السؤال: ما هي العوامل والدلائل التي تساهم في هذا الاختيار؟ وإلى أيّ مستوى وحدّ يكون أصل هذا الاختيار اختياريّاً وانتخابيّاً؟ وإلى أي مستوى وحدّ يكون فيه اقتباسيّاً وإلقائيّاً ولا يدخل أصل هذا البحث أيّ إشكال وشبهة؟

الكاثوليك ـ البروتستانت، والشيعة ـ السنة، كلّ منهما مظهران من مظاهر حرّية الضمير، في نطاق اثنين من الأديان الكبرى هما: المسيحيّة والإسلام. ومن الطبيعي هنا أن تظهر حالات ومراحل ما بعد النبّوة بوضوح. وهذا الفهم سبق أن أشرنا إليه في البحث وهو: أنّ الأنبياء لم تكن لهم رغبة وشأن بمفهوم حرّية الضمير، وإن ترجّح ذلك، فإنه يمكن القول: بأنّ حرّية الضمير ليس لها موضوعيّة هنا بينهم، وأنّ حالات ومراحل ما بعد النبوّة هي التي تخلق الموضوعيّة لها. . . وعلى هذا الأساس، فإن «حرّية الضمير» مرهونة بأمرين هما:

1 ـ التكثّر ونوع التلقّيات المختلفة في باب الفهم والعمل بالدين.

2 ـ وجود نوع من الحالات السياسيّة والاجتماعيّة، فيكون لهذه التكثّرات إمكانات للظهور والوضوح. وفي هذا النوع الثاني، يمكن النظر إلى القضيّة من باب التسامح والتساهل الأخلاقيّ، وأحياناً بنظرة عرفانيّة. وسيتمّ في النتيجة تحمّل هذه التكثّرات، وعدّها أمراً سهلاً وبسيطاً.

على هذا الأساس ثمة حالات وظروف سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة متناسبة مع محور تكثّر القدرة والسلطة، بأسلوب يمكن فيه السيطرة عليهما، وكبح جماحهما والتحكّم بهما. أي أنّه عندما لا تتيح الأخلاق وكيفيّة نظرة الإنسان فرصة الحرّية والضمير، فسيكون نوع التكثّر والسيطرة والتحكّم بالقدرة والسلطة بواسطة القدرة أمراً ممكناً.

وهنا: يكون للربط الوثيق والقويّ بين «حرّية الضمير» وسائر الحرّيات المدنيّة والاجتماعيّة وجوه مختلفة، منها سياسيّة واقتصاديّة وثقافية.

5 ـ إن «حرّية الضمير» المرتبطة بالدين تختلف عن الحرّيات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وإن لم يكن هناك اعتقاد بها بأسلوب لا يمكن التوصّل فيه إلى سائر الحرّيات، أو ليس هناك طريق في استخدام أنواع الحرّيات الأخرى للوصول إليها. وتختلف «حرّية الضمير» عن «التساهل والتسامح الدينيّ». . فهي نموذج «الحقّ» في نوعه الإيجابي، أمّا التساهل الدينيّ فهو «كحالة المعاشرة والتعايش البشريّ» الذي يبتني على أساسه النظام السياسيّ، وهذا يدعو إلى جذب وتحبيب قلوب الناس وكسب ودّهم ومحاباتهم في كثير من

الأمور، ومماشاتهم عليها. وقد امتدّ مفهوم التسامح الدينيّ والتساهل سواء من قبل الحكّام أم من المؤمنين بالأديان عبر فترات تاريخيّة متنوّعة وعسيرة للغاية، وهو تاريخ عريق ذو جذور ورواسب راسخة. فقد أثبت المسلمون، على سبيل المثال، عبر تاريخهم في موارد كثيرة استخدامهم سياسة التسامح مع اليهود والمسيحيّين وهم مستوطنون في أراضيهم، ويمكن أن نستنتج في هذا المثال وغيره: أنّ المماشاة والمسايرة الدينيّة تُعدّان أصلاً ثابتاً بين البشر. ويختلف أصل التسامح الدينيّ والمماشاة لدى المؤمنين بالأديان، وبهذه النظرة: فإنّ تساهلهم ومماشاتهم دينيّاً في المجالات الاجتماعيّة والثقافيّة هي أفضل من بعض السياسات أو الحكّام. وعلى كلّ حال، ينبغي الإذعان إلى أنّه على الرغم التساهل والتسامح الدينيّ وتعدّد نماذجه التاريخيّة، إلّا أنّ مقولة حرّية الضمير هي أمر آخر مختلف ومنفصل تماماً. فهي وحدها لا تُعدّ جزءاً من الحقوق الثابتة للإنسان في اختيار معتقده الدينيّ، بل يرى الآخرون أيضاً أنّ هذا الاختيار كـ«حق» للفرد أو الجماعة، هو محلّ تأييدهم ومعرفتهم.

في هذا الإطار تختلف «حرّية الضمير» كمقولة شاملة وواسعة وبشكل جاد عن «التساهل الدينيّ»، وقد كانت لها جذور وتشعبّات كثيرة في حوادث الإصلاح الدينيّ في **أوروبا**، وذلك في فترة الاقتراب من عصر التغيير والثورة الصناعيّة، وما تلاها من عصور وأحداث إلى عصرنا الحاضر، فلم تتحدّد وتنحصر في القرون الوسطى، ولا حتى في عصر اليونانيين، كما قال «**بلامناتز**»[1]. في

(1) 1992، ج 1، ص 88.

اليونان القديمة وفي الإمبراطورية الروميّة قبل **المسيح** (ع)، كانت الحرّية الدينيّة نسبيّة، وإن كانت في قوالب الشِرك، ولم تكن هناك حاجة لمقولة «حرّية الضمير» التي ظهر مفهومها أساسيّاً في الأنشطة المعروفة بالإصلاح الدينيّ، وفي عموم مناهج وانتماءات الكاثوليك والبروتستانت. وينبغي إضافة أنّ «حرّية الضمير» لا يمكن عدّها إنجازاً للبروتستانتيين، فالكاثوليك هم أنفسهم الذين كان لهم تأثير واسع ونشط في معرفة وتقرير هذا النوع من الحرّيات، وإن أردنا أن نكون أكثر دقّة نقول: إنّ كلا الفريقين لمّا يئسا من الانتصار على الآخر في حربهما الدينيّة الداخلية، تمسّكا بـ «حرّية الضمير»[1].

إن أتباع كلّ من الفريقين نشأوا وترعرعوا في ظلّ الحكّام والملوك الذين كانت لهم عقائد أخرى؛ وكانوا أقلّية يطالبون بالمحافظة على معتقداتهم ومبادئهم الدينيّة، لكي لا يصبّ عليهم الحكّام جام غضبهم وسخطهم، أو يقوموا بمطاردتهم وزجّهم في السجون، أو قتلهم وإبادتهم، أو معاقبتهم على تمسّكهم بمبادئهم ومعتقداتهم. وقد انطبق هذا الأمر أيضاً على الأقلّية البروتستانتية المقيمة في مدن الكاثوليك، وأحياناً يصدق العكس من ذلك. وعلى هذا، فإنّ «حرّية الضمير» في أشكالها الأولى لهذين الفريقين كانت فرصة لهم للمحافظة على معتقداتهم في مقاطعات المنافس الآخر. وببيان آخر: لم يكن الإصرار في المحافظة على المعتقدات الدينيّة يُعرف بأنّه أمر انتزاعيّ أو انضماميّ عام، بل تمّ السعي لتحصيل حقّ محليّ ومرحليّ من زاوية المصالح والمعتقدات، وذلك من خلال نشر وتوسيع وتعميق الخلافات والنزاعات، ومراحل أخرى لا مجال لذكرها في هذا المقال.

وقد جرّ ذلك، إلى القول: بأنّ كثيراً من المعتقدات التي عثروا

(1) المصدر نفسه، ص 97.

عليها ووصلوا إليها مثل: «حرّية الضمير» هي كحرّية أولى، عليهم أن ينظروا إليها بقداسة واحترام وإجلال، وهذه العموميّة هي حقّ مشروع ومفتوح في الوهلة الأولى، وتعود على الفرق المسيحيّة الداخليّة نفسها. وليس هناك من يكون مستعدّاً لكي يعرف أنّ المؤمنين بالأديان خارج نطاق المسيحيّة، ومنهم المسلمون، يمتلكون هذا الحقّ، ولكن المهمّ هنا هو أنّ أول خطوة لمعرفة وقبول «حرّية الضمير» وكونها حقّاً، هو أسمى وأبعد من المصادر والسياسات المطلوبة لجماعة أوفئة معيّنة.

6 ـ ذكرنا سابقاً أنّ «حرّية الضمير» لها ارتباط عميق ووثيق بالقضايا السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. وفي الحقيقة لولا حالات التشتّت السياسيّ الذي حصل في **أوروبا** في تلك الفترة، ووجود الاستيطان من قبل الأمراء والدول والحكومات المتعددة المتنافسة في **ألمانيا وهولندا** وغيرهما، لما كانت هناك فرصة لإمكان الاصلاح الدينيّ، أو على الأقل لم تظهر تلك النماذج والأشكال والسمات عليها في ما بعد. لقد كان تكثّر القدرة في **أوروبا** فرصة لظهور تفاسير وقراءات متعدّدة في المسيحيّة، وهي بدورها تركت لتوسيع ونشر مقولة «حرّية الضمير» مجالاً لظهور تبعات سياسيّة مهمة جدّاً، أبرزها وأولها: منع الحكومات من التدخّل لإحباط العقائد الدينيّة لدى رعاياها، وإعطاء التوجيهات الدينيّة الرديئة. ويعني هذا تحديد قدرة الحكومة ونفوذها. كذلك كان لتكثّر القدرة دور مهم في استمرار هذه الحالة، وأن تكون «حرّية الضمير» عقداً اجتماعيّاً في تشكيل أو تشديد ما تضمّنته الفلسفة السياسيّة، وكذلك ما يُسمّى بالدول الديمقراطيّة أو الليبراليّة.

ومن المهم الإشارة إلى أنّ «حرّية الضمير» نفسها لم تكن شيئاً

موحّداً، بسبب تعدّدية المعتقدات المذهبيّة وتكثّرها في أوساط القدرة السياسيّة، وقد أثّرت بشكل مباشر على النظريّات والإطارات السياسيّة، فلو لم تظهر مقولة «حرّية الضمير» في **أوروبا**، فمن المحتمل جداً عدم تحقّق أيّ من التحوّلات الاجتماعيّة الواسعة والشاملة بهذا الأسلوب والسياقات الموجودة.

وينبغي القول في كلام واحد: إنّ «حرّية الضمير» التي تحصل من خلال ارتباط تعدّدية القراءات الدينيّة، وثغرات في القدرة السياسيّة والاجتماعيّة، ثم تلتها حرّيات أخرى، كانت مؤثّرة للغاية. فهل أنّ هذا النموذج التاريخيّ المنقطع النظير لا يمكن تكراره في نطاق الأديان الأخرى، أو بأشكال متفاوتة؟

7 - إنّ هناك من لا يرتضي تعميم التجربة المسيحيّة الأوروبيّة في حياة الأوروبيّين الدينيّة المفعمة برائحة التوحيد والتحجّر. وقد ظهرت ردود وانعكاسات وانتقادات تلت هذه التجربة جعلت النظر إلى جوهر البحث العام خارج وجوه مصاديقه، وستقع مشكلة أخرى تخصّ هذا البحث.

ولا شكَّ أن هذه التعميمات في نظر المسلمين وجملة من المعتقدين بالتعاليم الشيعيّة في **إيران** لا تخلو من الطعون والانتقادات، وكذا الإشارة إلى أحقّية الدين الإسلاميّ وأفضليّته وأرجحيّته على سائر الأديان، وكذا المذهب الشيعيّ على سائر المذاهب الإسلاميّة. وربما يكون خطأً تعميم الاعتقاد بأنّ «حرّية الضمير» هي المنهج النسبيّ في الدين. ولتوضيح هذا؛ ينبغي القول: إنّ «حرّية الضمير» بنفسها ليست منهجاً نسبياً، وهي تختلف عن منهج التعدّدية والتكثّر الدينيّ، فهي كما جاء تفسيرها وشرحها فهي: قبول الحقّ الثابت للبشر في اختيار الأفكار والمعتقدات. وهذا في نفسه لا يملك مواقع متساوية في الأديان والمذاهب المختلفة. كما أنّها

ارتقاء التسامح والتساهل الدينيّ والمداراة في مستوى حقوقيّ إيجابيّ ثابت، فكما أنّ المداراة الدينيّة هي ليست دعوى المساواة أبداً، كذلك «حرّية الضمير»، لا تعرض المساواة والحقائق القِيَميّة المتساوية للأديان أو المذاهب، فالقبول هو وحده حقّ الاختيار. ويمكن تشبيهها على سبيل المثال بالسوق، التي يبتاع الناس فيها بضائعهم وأمتعتهم التي هي باعتقادنا الأفضل والأجود، إلّا أنّها تمتلك حقّ وحرمة سائر البضائع والمبيعات. فضلاً عن ذلك فإنّ الردّ على شبهة منهج النسبيّة أو التعدّدية والدينيّ حول «حرّية الضمير» هي: تصوّر وضع وحالة تثبيت، فالأديان والمذاهب التي تمتلك قدرة الإقناع والجذب، هي الأقرب إلى النجاح، لأنها ترفع الموانع الجبريّة والحدود والعراقيل السلبيّة المصطَنَعة، وتمهّد لبلورة الآية المباركة ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾، وينبغي في هذه الحالة منع الخلط بين بحث «حرّية الضمير» وبحث تعدّدية وتكثّر الظهورات الدينيّة في التاريخ الإسلاميّ، لأن تكثّر الظهورات الدينيّة في قالب وإطار المذاهب والمناهج الكلاميّة والفقهيّة أو العرفانيّة وأمثالها تتعارض وتتنافس مع أصل «حرّية الضمير». فالتكثّر المذكور يحكي عن أمر عينيّ وخارجيّ، وهو بنفسه لا يشمل الحقوق الإيجابيّة، فوجود الامتلاك يختلف عن حقوق الامتلاك. إضافة إلى ذلك، إنّ «حرّية الضمير» هي نوع حقّ، وقد عدّت من أهمّ الأُسُس الحقوقيّة الإنسانيّة بعد حقّ الوجود وصيانة الذات. وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ هذا الحقّ والحرّية ظهرا في المناسبات الدينيّة والاجتماعيّة في ظروف وحالات تكثّر القدرة وتعدّديتها.

ويمكن تلخيص ذلك في بالأحكام التالية:

1 ـ «حرّية الضمير» هي حقّ «لاحق»، أي نابع عن التكثّرات والظهورات الدينيّة بعد النبّوة.

2 ـ إنّ مجرّد التكثّرات والظهورات الدينيّة هو ليس ضماناً لحرّية الضمير، بل إن هذه التكثّرات وحدها تمهّد للحالات اللّازمة.

3 ـ الشرط الكافي «لحرّية الضمير» كنوع حرّية ثابتة ومستقرّة مرهونة بهذين الأمرين:

أ) تعادل القدرة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، بنحوٍ تكون فيه «حرّية الضمير» كنوع حقّ، ولا تكون محدّدة بنيّات التساهل والتسامح أو السياسات الحاكمة والحكومات الثابتة والمستقرّة.

ب) وجود وتوسيع التعاليم الدينيّة والأخلاقيّة تجعل من التساهل أساساً وركناً مهمّاً في التعامل مع الآخرين.

8 ـ يُشار في القسم الأخير من هذا المقال، وبإيجاز إلى قضايا عدّة في ظروف وحالات سادت المجتمع الإيرانيّ في ما يخص «حرّية الضمير». فالعالم المعاصر ومنه المجتمع الإيرانيّ الحالي، وفي فترات تاريخيّة مختلفة، كان ولا يزال متأثّراً بالعديد من التكثّرات والتحوّلات نظراً لطبيعة المرحلة، وتقتضي هذه المرحلة التوجّه والالتفات إلى مفهوم «حرّية الضمير» باعتبارها حقّاً أساسيّاً أيضاً.

أ ـ هناك ثلاثة ارتباطات أصليّة على الأقلّ يمكن تصوّرها وفهمها في القاموس الدينيّ المتبادل بين الأذهان مع مقولة «حرّية الضمير» هي:

1 ـ الارتباط مع أهل الكتاب.

2 ـ الارتباط في أعماق الدين الإسلاميّ وبين المذاهب وتحديداً بين السنّة والشيعة.

3 ـ وجود القراءات الدينيّة المتعدّدة في إطار تعاليم ومفاهيم التشيّع.

ومما لا شكّ فيه أنّ التحديدات العالميّة لم تعد ساذجة وبسيطة كالعلاقة والارتباط بين دار الكفر والإسلام كما كانا في الأزمنة السابقة. فمن خلال التطوّر العالميّ والتقنيّة الحديثة في عالمنا المعاصر، والارتباط المتعدّد الأطراف، والتبادل في المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والتكنولوجيّة والرياضيّة وغيرها بين المجتمعات البشريّة والإنسانيّة، من خلال ذلك تقتضي الضرورة الملحّة إيجاد الارتباط والعلاقات المتبادلة بين المجتمعات والشعوب والأمم بصورة رسميّة أو اسميّة قائمة على أساس القبول والقدرة في المناورة. ونشير أيضاً إلى أنّ حقّ أساس «حرّية الضمير» ليس بمثابة منهج في النسبيّة الدينيّة، بل هو كمبادلة البضائع والسلع التجاريّة في الأسواق الحرّة. وينبغي أن يكون هذا الارتباط بهذا الاعتبار بين المذاهب الإسلاميّة في الباطن من خلال مفهوم «حرّية الضمير» قائماً على أساس رعاية الحقوق والاحترام المتبادل، فلا يمكن ولا ينبغي العودة إلى فترات الحكم الصفويّ ـ العثمانيّ، أو فترة الصراع بين الفرق والمذاهب الإسلاميّة على امتداد التاريخ الإسلاميّ. ويساعد وضع أساس «حرّية الضمير» في إيجاد الرضى المذهبيّ، والقبول الدينيّ في النطاق الإسلاميّ على رفع شعار «وحدة المسلمين» على الأقلّ. وإنّ وجود الأسباب والأهداف السياسيّة والاقتصاديّة والعلميّة والثقافيّة يمنع من عزل المجتمعات الإسلاميّة وفصلها عن العالم الخارجيّ والإقليميّ الدينيّ، ليكون هناك تعامل وتبادل وارتباط في المجالات كافة بين الشعوب والأُمم العالميّة. وينبغي أن تكون هناك مبادلات فكريّة وقراءات وتفاسير عديدة ومختلفة في ظلّ التعاليم الشيعيّة تحديداً، وأن يكون هذا التعامل قائماً على التحديثات

والظروف السائدة في العالم، والسماح بأن يحلّ تعدّد «حرّية الضمير» الشيعيّة بدلاً من الحالة الواحدة الجبريّة، لإيجاد الحلول المناسبة والمختلفة لمعاناة البشريّة، وإغناء التجربة الدينيّة ونقلها كلّها إلى البشريّة عموماً والمؤمنين تحديداً.

ب - إنّ هناك مخاوف وقلقاً محتملاً في باب «حرّية الضمير» يمكن عطفه على الإطارات النظريّة والاستدلالات المرتبطة بها، وكذلك قلقاً ومخاوف حول تضييع أو تضعيف الوحدة الدينيّة أو المذهبية، وبتعابير القدماء: «شقّ عصا المسلمين».

ولا ريب في أنّ نسبة المقارنة بين «حرّية الضمير» و«الوحدة» بحاجة إلى بحوث ومقالات ودراسات متعدّدة ومكثّفة في هذا الخصوص. وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ التحوّلات الاجتماعيّة المتصاعدة والمتزايدة، وظهور الكثير من المعلومات والمنتجات الفكريّة والثقافيّة، ووسائل الاتصال المتطوّرة، والتكنولوجيا الحديثة، والتطوّر الاقتصاديّ والسياسيّ والرياضيّ وغيرها، كلّ هذه الأمور لا تسمح لنا وباعتقاد صادق بأن نفكّر: أنّه يمكن بأساليب امتناعيّة، لها حالة تسلّطيّة وسيطريّة وقيموميّة المحافظة على الوحدة «الفرضيّة المزعومة» فالمجتمع يسير نحو جهة تتطلّب توفير مستلزمات واحتياجات اجتماعيّة متنوّعة، وأن نضع الأداء الناضج في الإدارة في لوحة أعمالنا تدريجيّاً، بدءاً من فرض ترتيبات حالات القيمومة، ثم نتّجه نحو وضع الترتيبات الناضجة، وزيادة أعداد الناخبين للاختيار، وتنمية القابليّات التي تبحث عن الحقّ، وتغيير كثير من المواقف.

ونشير هنا إلى أمر يبعث على التأمّل وهو: أنّ أساليب الاقتدار لها حيّز أقلّ من حالات التحسّس الدينيّ. وعلى كلّ حال، فإنّ «حرّية الضمير» في عصرنا وقبل كلّ شيء هي أمر عينيّ وخارجيّ، وينبغي من خلال تسليط الضوء عليها استثمار وكسب المحاسن

الناضجة، ومنع استبدال هذه المواقع العينيّة والخارجيّة المؤدّية إلى الضياع والانحراف في العقيدة، أو العصيان السياسيّ والاجتماعيّ قدر الإمكان.

ج - تبيّن مما ذكرناه بوضوح أنّ «حرّية الضمير» ليست موجودة في قالب الأديان وحدها فحسب، بل موجودة أيضاً في قالب التفاسير والقراءات داخل المذاهب، وأنّ لها موضوعيّة أيضاً في ذلك. وهذا المورد الأخير ليس بأقلّ أهمية من الموارد المذكورة سابقاً، خاصة لجهة غناها المذهبيّ، ونوع التشكيلات السياسيّة والاجتماعيّة التي تحتويها، في تلك الظروف المتعيّنة، وفي مواجهة الأحداث الجديدة إذا كان لها طابع الحساسية بشكل أكثر. وعلى كل حال، فما يتعلّق بالارتباطات الثلاثة المذكورة، لا يصدر منها هنا إلّا حكم واحد. أما في باب الوضع السائد في المجتمع الإيرانيّ، فيبدو أنّ المورد الأخير، أي «حرّية الضمير» في ظلّ التعاليم الشيعيّة بالنسبة إلى موارد أخرى، سيكون لها الأولويّة في ذلك. وهذا المورد هو الذي يرتبط بوثاقة مع الأبحاث الجارية في أبواب التشكيلات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، حيث يصعب القول هنا في الحقيقة بالتفكيك بين «حرّية الضمير» في فهم مذهب ما، بين التعاليم الخارجيّة التي تجعل المجتمع أو الجماعة أوالفرد المفكر يواجهها أحياناً. . وبعبارة أخرى: لا تعد «حرّية الضمير»، وكما شرحناها حتى في داخل المحتويات التعليميّة لمذهب ما، أمراً انتزاعياً محضاً، بل إنّها نتيجة لامتزاج معقّد ذي وجوه عديدة تتبع ظروفاً عينيّة وذهنيّة. وهذا الأمر أكّدنا عليه في بحث القلق والمخاوف المفقودة عن «الوحدة الفرضيّة المزعومة».

ومن المفيد أنّ هذا الامتزاج المعقّد يتمّ فيه عرض التطوّرات المختلفة والتحوّلات المتوالية والشاملة التي استلزمت انعطافات لازمة، ستحلّ محلّ الجوازم الصُوَريّة والشكليّة. «حرّية الضمير» وتأثيرها وتأثّرها بسبب التحوّلات الاجتماعيّة، بحاجة إلى التكثّر وتوزيع وبسط القدرة في المجتمع، بنحو يكون انعكاسها الحقيقيّ فيه ناجماً عن الحالات والظروف العينيّة والخارجيّة.

د ـ وأخيراً ينبغي دراسة وبحث «حرّية الضمير» باختصار خارجاً عن قاموس الثقافة الدينيّة، والتأكيد على المستويات العالميّة بالنسبة إلى الأشكال الجديدة، والأخذ بعين الاعتبار تلك المواقع السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة العالميّة، مُضافةً إلى التحوّلات السياسيّة والاقتصاديّة التي تصبّ في خدمة السلطة وسيطرة القوى العالميّة من جهة، والنفوذ في الحياة الاجتماعيّة وأوساط المجتمعات الضعيفة وغير النشطة من جهة أخرى، من هنا، على العلماء والمفكّرين والسياسيّين أنّ يضعوا نصب أعينهم: أن المجريات والأحداث المعطوفة في الدفاع عن حقوق الإنسان، وإعادة النظر في الأصول النظريّة لحاكميّة البلدان، تتمّ من خلال حضور الأفكار التقليديّة والكلاسيكيّة، وإظهار حقوق الأفراد والأقلّيات في أجواء ومناسبات ثقافيّة عديدة ومتنوّعة، وعلى نحو لا يمكن فيه خدش حقّ حاكميّة البلدان واستقلالها، أو استغلال حرمتها وحريمها، وكسر شوكتها. ويمكن تحقيق هذا من خلال العروض الحقيقيّة والحقوقيّة والسياسيّة في المؤسّسات والمنظّمات العالميّة، أو إيجاد موانع وعراقيل كثيرة أمام تلك البلدان التي تلتفت في الوقت المناسب إلى تلك التحوّلات الحقوقيّة والسياسيّة الجديدة. وأمام هذه التحوّلات، فإنّ

المواقف الثابتة، ونفي أيّ تدخّل خارجيّ وأجنبيّ، والتأكيد على أنشطة النظام الثابت والمستقرّ في قالب الاستقلال السياسيّ من دون قيود وحدود وموارد مشابهة أخرى، كلّ هذه الأمور لها جاذبيّة سياسيّة ونفسيّة، أي: الاستعداد لمواجهة الأخطار السياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة والتبليغيّة الإرشاديّة، ولهذا الأمر أضرار هي أشدّ وأبعد من الحصول على أرباح فرضيّة ووهميّة، لكن لا ينبغي عدّ هذه الأضرار بمثابة التسليم، بل يمكن معرفتها في أماكن يكون لها انعطاف لازم وهادئ. وينبغي القول هنا: بأنّ الشجاعة والدراية هما في عقد عقود «الحديبيّة الجديدة». . أما موقع «حرّية الضمير» بالنسبة إلى التحوّلات الحقوقيّة والسياسيّة في الظروف العالميّة الراهنة، فينبغي أن لا تكون إطاراً نظريّاً في البحث، كمقولة فلسفيّة سياسيّة في حدّ القبول أو رفض المصلحيّة السياسيّة وتقليلها أو استنقاصها.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ داستايوسكي ندور، إخوة كارامازوف، المشفق الهمداني، مطبعة جاويدان، ج 4، ارديبهشت 1362 ش.

3 ـ يونك كارل كوستاو، الجواب على أيوب، فؤاد روحاني، جامي، ج 1، سال 1377.

4 - Plamenatz John, man & society! (1992) & Longman voll.

أهم المصادر للبحث حول الإمام الخميني
عند كاظم قاضي زيادة وغيره

القسم الأول: الكتب

ـ أ ـ

القرآن الكريم ونهج البلاغة

1 ـ آذري قمي، أحمد، **پرسش وپاسخهاي ديني ـ سياسي** (أسئلة وأجوبة دينيّة ـ سياسيّة)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1992.

2 ـ ــــ، **ولايت فقيه از ديدگاه فقهاي اسلام** (ولاية الفقيه من منظار فقهاء الإسلام)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1993.

3 ـ ــــ، **ولايت فقيه از ديدگاه قرآن كريم** (ولاية الفقيه من منظار القرآن الكريم)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1993.

4 ـ الآصفي، محمد مهدي، **الاجتهاد والتقليد وشوون الفقيه**، قم، منشورات توحيد، بلا تاريخ.

5 ـ آل أحمد، جلال، **در خدمت وخيانت روشنفكران** (خدمات المتنوّرين وخيانتهم)، ط. الأولى، طهران، الخوارزمي، 1978.

6 ـ ـــــ، **غربزدگي** (التغرّب)، طهران، رواق، 1977.

7 ـ الآمدي، عبد الواحد، **شرح الغرر والدُرر للآمدي** (شرح المحقّق الخونساري)، ط. الثالثة، طهران، جامعة طهران، 1990، 7 ج.

8 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408 هـ.

9 ـ ابن منظور، **لسان العرب**، ط. الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408 هـ.

10 ـ ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، **السيرة النبويّة**، مصر، مطبعة الحلبي، بلا تاريخ.

11 ـ أبو الحمد، عبد الحميد، **مباني علم سياست** (مبادئ علم السياسة)، ط. السادسة، طهران، توس، 1991.

12 ـ اتحاديه، منصورة، **مرامنامه ها ونظامنامه ها احزاب سياسي إيران** (برامج وأنظمة الأحزاب السياسيّة في إيران)، ط. الأولى، طهران، منشورات تاريخ إيران.

13 ـ أرسطو، **السياسة**، ترجمة حميد عنايت، ط. الرابعة، طهران، مطبعة سبهر، 1965.

14 ـ ارسلان، شكيب، **تاريخ فتوحات المسلمين في أوروبا**، ترجمة علي دواني، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1991.

15 ـ ستانفورد، جي شاو واذل كورال شاو، **تاريخ الإمبراطوريّة العثمانيّة وتركيا الحديثة**، ترجمة محمود رمضان زاده.

16 ـ الأسد آبادي (الأفغاني)، السيد جمال الدين، **العروة الوثقى**، ترجمة زين العابدين كاظمي، طهران، حجر.

17 ـ الغار، حامد، **الدين والدولة في إيران**، ط. الثانية، ترجمة أبو القسم سري، طهران، توس، 1990.

18 ـ **امام وروحانيت** (مجموعه رهنمودهاي امام خميني درباره روحانيت) ـ الإمام ورجال الدين (مجموعة وصايا للإمام الخمينيّ حول رجال الدين): طهران، المكتب السياسيّ لقوات حرس الثورة الإسلاميّة، 1983.

19 ـ الأميني، عبد الحسين، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، ط. الثانية، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1987.

20 ـ الأنصاري، الشيخ مرتضى، **كتاب المكاسب**، بيروت، مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، 1410 هـ، 1990، 3 ج.

21 ـ ايزدي، بيجن، **سياست خارجي جمهوري إسلامي إيران** (السياسة الخارجيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة)، ط. الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1992.

22 ـ آينشتاين، وليم، ادوين فاگلمان، **المذاهب السياسيّة المعاصرة**، ترجمة حسين علي نوذري.

ـ ب ـ

23 ـ بابائي، غلام رضا، **فرهنگ علوم سياسي** (معجم العلوم السياسيّة)، ط. الثانية، طهران، شركة ويس للنشر والتوزيع، 1990.

24 ـ باربور، ايان، **العلم والدين**، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز النشر الجامعي، 1983.

25 ـ بازرگان، مهدي، **انقلاب إيران در دو حركت** (الثورة الإيرانيّة في مسارين)، ط. الخامسة، طهران، نهضت آزادي إيران، 1986.

26 ـ ـــ، **بازيابي ارزشها** (العودة إلى القِيَم)، طهران، نهضت آزادي إيران.

27 ـ ـــ، **مرز ميان دين وسياست** (الحد الفاصل بين الدين والسياسة)، طهران، انتشار، 1962.

28 ـ باهنر، محمد جواد، **مباحثي پيرامون فرهنگ انقلاب إسلامي** (بحوث في ثقافة الثورة الإسلاميّة)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1992.

29 ـ برلين، إيزايا، **أربع مقالات حول الحريّة**، ط. الأولى، ترجمة محمد علي موحد، طهران، خوارزمي، 1988.

30 ـ بهشتي، محمد حسين، **حكومت در اسلام** (الحكومة في الإسلام)، ط. الأولى، مقدمة وحواشي: علي حجتي كرماني، طهران، سروش، 1988.

ـ ت ـ

31 ـ پازارگاد، بهاء الدين، **تاريخ فلسفه سياسي** (تاريخ الفلسفة السياسيّة)، ط. الرابعة، طهران، زوار، 1971.

32 ـ تبريزي نيا، حسين، **علل ناپايداري احزاب سياسي در إيران** (أسباب زوال الأحزاب السياسيّة في إيران)، ط. الأولى، طهران، مركز النشر الدولي، 1992.

33 ـ تركمان، محمد، مدرس در **پنج دوره تقنينيه مجلس شوراي ملي** (آية الله مدرس عبر خمس دورات تشريعيّة في مجلس الشورى الوطني)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، مكتبة پرستو.

ـ ث ـ

34 ـ الجزري، ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار الفكر، 1398 هـ، 11 ج.

35 ـ جعفري، محمد تقي، **حكمت أصول سياسي اسلام** (حكمة الأصول السياسيّة الإسلاميّة)، ط. الرابعة، طهران، مؤسّسة نهج البلاغة، 1990.

36 ـ جعفريان، رسول، **تاريخ سياسي اسلام** (التاريخ السياسي للإسلام)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، مؤسّسة الطباعة والنشر، 1990.

37 ـ جعفري لنگرودي، محمد جعفر، **ترمينولوژي حقوق** (معجم المصطلحات الحقوقيّة)، ط. الأولى، طهران، منشورات گنج دانش، 1989.

38 ـ جوادي آملي، عبد الله، **پيرامون وحي ورهبري** (حول الوحي والقيادة)، ط. الثانية، طهران، منشورات الزهراء، 1990.

39 ـ ــــ، **شريعت در آينه معرفت** (الشريعة في مرآة المعرفة)، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1993.

40 ـ ــــ، **ولايت فقيه ـ رهبري در اسلام** (ولاية الفقيه ـ القيادة في الإسلام)، ط. الأولى، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1988.

- ح -

41 ـ الحائري، السيد كاظم، **أساس الحكومة الإسلاميّة**، ط. الأولى، بيروت، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر والتوزيع، 1399 هـ.

42 ـ ــــ، **بنيان حكومت در اسلام** (أساس الحكومة في الإسلام)، ترجمة الدائرة العامة للنشر والدعوة في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ط. الأولى، طهران، المترجم، 1985.

43 ـ حائري، عبد الهادي، **تشيع ومشروطيت در إيران** (التشيّع والحركة الدستوريّة في إيران)، ط. الثانية، طهران، أمير كبير، 1985.

44 ـ ــــ، **نخستين روياروئي هاي انديشه گران إيران** با دو رويه تمدن غرب (المواجهة الأولى للمفكّرين الإيرانيّين مع نمطيْن من أنماط الحضارة الغربيّة)، طهران، أمير كبير.

45 ـ ــــ، **إيران وجهان اسلام** (إيران والعالم الإسلاميّ).

46 ـ الحر العاملي، محمد بن حسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ط. الرابعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1391 هـ، 20 ج.

47 ـ الحراني، حسن بن شعبة، **تحف العقول عن آل الرسول**، قم، انتشارات إسلامي، (رابطة المدرسين في الحوزة العلميّة بقم)، 1983.

48 ـ حزب جمهوري إسلامي (حزب الجمهوريّة الإسلاميّة)، **مواضع ما** (مواقفنا)، طهران، 1981.

49 ـ حسني عراقي، السيد نور الدين، **القرآن والعقل**، المقدّمة لآية الله الأراكي، مؤسسة الثقافة الإسلاميّة، 1983.

50 ـ **حكومت جهاني محور گسترش يا محو انقلاب إسلامي** (الحكومة العالميّة محور الانتشار أم محو للثورة الإسلاميّة): تأليف ونشر: الأكاديميّة الخاصة بالمجمع العلميّ للعلوم الإسلاميّة، قم، 1991.

51 ـ **حكومت در اسلام** (مجموعه مقالات سومين وچهارمين كنفرانس انديشه إسلامي) (الحكومة في الإسلام) (مجموعة مقالات المؤتمرين الثالث والرابع للفكر الإسلاميّ): ط. الثانية، طهران، أمير كبير، 1988.

52 ـ الحكيم، السيد محسن، **منهاج الصالحين**، حاشية، السيد محمد باقر الصدر، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1410 هـ.

53 ـ ــــ، **مستمسك العروة الوثقى**، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404 هـ.

54 ـ حكيمي، محمد رضا، **تفسير آفتاب** (تفسير الشمس)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، بلا تاريخ.

55 ـ حكيمي، محمد رضا وعلي حكيمي، **الحياة**، ط. الأولى، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1988.

56 ـ الحلبي، **السيرة الحلبيّة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.

57 ـ حلبي، علي أصغر، **تاريخ نهضتهاي ديني ـ سياسي معاصر** (تاريخ الحركات الدينيّة ـ السياسيّة المعاصرة)، ط. الأولى، طهران، البيهقي، 1992.

58 ـ الحلي، الحسن بن يوسف المطهر، **نهج الحق وكشف الصدق**، ط. الأولى، إيران، مؤسّسة دار الهجرة، 1407 هـ.

59 ـ ـــــ، **الألفين**، ط. الثانية، قم، دار الكتب، 1388 هـ.

60 ـ حميد الله، محمد، **مجموعة الوثائق السياسيّة للعهد النبويّ** والخلافة الراشدة، بيروت، دار النفائس، 1405 هـ.

61 ـ خدوري، مجيد، **گرايشهاي سياسي در جهان عرب** (التيارات السياسيّة في العالم العربيّ)، طهران، مكتب الدراسات السياسيّة والدوليّة، 1990.

62 ـ خسروشاهي، السيد هادي، **نامه ها واسناد سياسي سيد جمال الدين اسد آبادي** (رسائل ووثائق الشيخ جمال الدين الأسد آبادي (الأفغانيّ)، قم، دار التبليغ، 1974.

63 ـ [الإمام] الخمينيّ، روح الله (الموسويّ)، **تحرير الوسيلة**، قم، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة، بلا تاريخ.

64 ـ ـــــ، **تفسير سورة الحمد**، قم منشورات آزادي، بلا تاريخ.

65 ـ ـــــ، **حكومت إسلامي** (الحكومة الإسلاميّة)، النجف الأشرف، (بلا تاريخ)، 1391 هـ.

66 ـ ـــــ، **الرسائل**، ط. الثالثة، قم، إسماعيليان، 1410 هـ.

67 ـ ـــــ، **كتاب البيع**، قم، إسماعيليان، (بلا تاريخ)، 5 ج.

68 ـ ـــــ، **كشف الأسرار**، قم، پيام اسلام، بلا تاريخ.

69 ـ الخواجه نظام الملك، **سير الملوك**، باهتمام هيوبرت دارك، طهران، شركة النشر العلميّة والثقافيّة، 1985.

- ح -

70 ـ داوري، رضا، **ناسيوناليسم وانقلاب** (القوميّة والثورة)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، 1986.

71 ـ **در جستجوي راه امام از كلام امام** (البحث عن منهج الإمام من كلام الإمام): التراث الموضوعيّ للإمام، طهران، منشورات امير كبير، 1983.

72 ـ دواني، علي، **نهضت روحانيون إيران** (انتفاضة رجال الدين في إيران)، طهران، مؤسّسة الإمام الرضا (ع) الثقافيّة، بلا تاريخ.

73 ـ ديورانت، ويل، **قصة الحضارة**، ط. الثانية، ترجمة نخبة من المترجمين، طهران، منظمة الثورة الإسلاميّة للنشر والتعليم، 1988.

74 ـ ــــ، **دروس التاريخ**، ترجمة أحمد بطحائي، طهران.

75 ـ دو فيرجيه، موريس، أصول علم السياسة، ترجمة أبو الفضل قاضي، طهران، منشورات أمير كبير، 1990.

76 ـ دهخدا، علي أكبر، **لغتنامه دهخدا** (معجم دهخدا اللغويّ)، طهران، جامعة طهران، بلا تاريخ.

- خ -

77 ـ راسل، برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربيّة**، ترجمة نجف دريابندري، طهران، نشر پرواز، 1986.

78 ـ الراغب الأصفهانيّ، الحسين بن محمد، **معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، تحقيق نديم مرعشلي، قم، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة، بلا تاريخ.

79 ـ رجبي، محمد حسن، **زندگي نامه سياسي امام خميني از آغاز تا هجرت به پاريس** (الحياة السياسيّة للإمام الخمينيّ منذ البداية وحتى رحلته إلى باريس)، ط. الأولى، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ مؤسّسة الطباعة والنشر، 1990.

80 ـ رسائي، داوود، **حكومت إسلامي از نظر ابن خلدون** (الحكومة الإسلاميّة عند ابن خلدون)، بلا مكان، منشورات رعد، بلا تاريخ.

81 ـ رشيد رضا، محمد، **المنار في تفسير القرآن**، بيروت، دار المعرفة، بلا تاريخ.

82 ـ روحاني، حميد (زيارتي)، **بررسي وتحليلي از نهضت امام خميني** (دراسة وتحليل لنهضة الإمام الخمينيّ) .

ج 1، ط. الرابعة، قم: دار الفكر، دار العلم، 1979.

ج 2، ط. الأولى، طهران، مؤسّسة الشهيد، القسم الثقافيّ، 1985.

ج 3، ط. الأولى، طهران، مركز وثائق الثورة الإسلاميّة، 1993.

83 ـ روس، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة زيرك زاده، ط. السابعة، طهران، منشورات أديب، 1989.

ـ د ـ

84 ـ سادات، محمد علي، **آشنايي با مكتبها واصطلاحات سياسي** (إطلالة على المذاهب والمصطلحات السياسيّة)، طهران، الهدى، 1981.

85 ـ سبحاني، جعفر، **فروغ ابديت** (نور الخلود)، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1989.

86 ـ **سرگذشتهاي ويژه از زندگي حضرت امام خميني** (أحداث متميّزة في حياة **الإمام الخمينيّ**)، نخبة من المؤلّفين، إعداد، مصطفى وجداني، ط. التاسعة، طهران، پيام آزادي، 1990.

87 ـ **سيماي دولت موقت از ولادت تا رحلت** (ملامح الحكومة المؤقّتة منذ الولادة حتى الوفاة)، طهران.

88 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الدر المنثور**، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، بلا تاريخ.

ـ ذ ـ

89 ـ شايگان، داريوش، **آسيا در برابر غرب** (آسيا في مقابل الغرب)، طهران، منشورات أمير كبير.

90 ـ شريعتي، علي، **مجموعه آثار** (الأعمال الكاملة)، ط. الثانية، طهران، منشورات الهام، 1987.

91 ـ شريف القرشي، باقر، **النظام السياسيّ في الإسلام**، ط. الرابعة، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1408 هـ.

92 ـ الشيرازي، السيد محمد، **الفقه ـ السياسة**، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1401 هـ.

93 ـ شهيدي تبريزي، فتاح، **هداية الطالب إلى أسرار المكاسب**، قم، دار الكتاب، بلا تاريخ.

ـ ر ـ

94 ـ صالحي نجف آبادي، نعمة الله، **ولايت فقيه**، حكومت صالحان (ولاية الفقيه، حكومة الصالحين)، ط. الأولى، بلا مكان، مؤسّسة رسا للخدمات الثقافيّة، 1984.

95 ـ **صحيفه نور، رهنمودهاي امام خميني** (صحيفة النور، وصايا **الإمام الخمينيّ**): إعداد وتنظيم، مركز الوثائق الثقافيّة للثورة الإسلاميّة، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، الشركة المساهمة للطباعة، 1982، 22 ج.

96 ـ الصدر، محمد باقر، **الإسلام يقود الحياة**، ط. الثانية، بيروت، دار التعارف للمطبوعات (بلا تاريخ).

97 ـ ـــــ، **سُنن التاريخ في القرآن**، ط. الأولى، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1990.

98 ـ صدر حاج سيد جوادي، أحمد، أحمد وآخرون، **الموسوعة الشيعيّة**، ط. الثانية، طهران، مؤسّسة الموسوعة الشيعية، 1990.

99 ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، **علل الشرائع**، بيروت، دار البلاغة، بلا تاريخ.

100 ـ صناعي، محمود، **آزادي وتربيت** (الحريّة والتربية)، طهران، منشورات سخن، 1959.

101 ـ **صورت مشروح مذاكرات مجلس بررسي نهايي قانون اساسي جمهوري إسلامي إيران** (المحاضر الكاملة لمداولات مجلس تعديل دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة).

ـ ز ـ

102 ـ طباطبائي، محمد حسين، **بررسيهاي إسلامي** (1) (دراسات إسلامية 1)، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، بلا تاريخ.

103 ـ ـــــ، **الميزان في تفسير القرآن**، ط. الخامسة، بيروت، المؤسّسة العلميّة للمطبوعات، 1403 هـ.

104 ـ الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الطبري**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1408 هـ.

105 ـ الطريحي، فخر الدين، **مجمع البحرين**، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1988.

106 ـ طلوعي، محمود، **فرهنگ جامع سياسي** (المعجم السياسيّ الشامل)، طهران، نشر علم، سخن، 1993.

107 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **المبسوط في فقه الإماميّة**، ط. الثالثة، طهران، المطبعة الحيدريّة، بلا تاريخ.
108 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **النهاية في مجرّد الفقه والفتوى**، قم، منشورات قدس محمدي، بلا تاريخ.

- س -

109 ـ العاملي الجبعي، زين الدين (الشهيد الثاني)، **شرح اللمعة الدمشقيّة**، قم.
110 ـ عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، جمع وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر.
111 ـ عزيزي، محسن، **تاريخ عقايد سياسي از افلاطون تا ماكياول** (تاريخ المذاهب السياسيّة من أفلاطون إلى ماكيافيللي)، طهران، منشورات جامعة طهران، 1966.
112 ـ عطاء السطائي، نجاح، **سير انديشه ملي گرايي از ديدگاه اسلام وتاريخ** (مسار الفكر القوميّ من منظار الإسلام والتاريخ)، ترجمة عقيقي بخشايشي، طهران، منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1990.
113 ـ أكبر، علي، **سيري در انديشه هاى سياسي معاصر** (جولة في الأفكار السياسيّة المعاصرة)، طهران، مؤسّسة ألست للخدمات الثقافيّة والنشر.
114 ـ عميد زنجاني، عباس علي، **انقلاب إسلامي وريشه ها** (جذور الثورة الإسلاميّة)، طهران، مؤسّسة أمير كبير، بلا تاريخ.
115 ـ عميد زنجاني، عباس علي، **فقه سياسي** (الفقه السياسيّ)، ط. الأولى، طهران، منشورات أمير كبير، 1988، 3 ج.
116 ـ عنايت، حميد، **سيري در انديشه سياسي در اسلام معاصر** (جولة في الفكر السياسيّ للإسلام المعاصر)، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، ط. الثانية، طهران، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر، 1986.

117 ـ ـــــ، **سيري در انديشه سياسي عرب** (جولة في الفكر السياسيّ العربيّ)، طهران، بلا اسم، 1979.

- ش -

118 ـ غروي تبريزي، ميرزا علي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، (تقريرات دروس آية الله العظمى الخوئي)، ط. الثالثة، قم، دار الهادي للمطبوعات، 1410 هـ.

- ص -

119 ـ فاستر، مايكل، **آلهة الفكر السياسيّ**، ترجمة جواد شيخ الإسلاميّ.

120 ـ فتحي الدريني، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلاميّ المعاصر**، ط. الأولى، بيروت، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1408 هـ، 1988م.

121 ـ فردوست، حسين، **ظهور وسقوط سلطنت پهلوي** (ظهور وزوال الحكم البهلويّ)، ط. الثانية، طهران، منشورات اطلاعات، 1991.

122 ـ فيض كاشاني، محمد محسن، **كتاب الوافي**، ط. الأولى، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي (ع)، 1991.

- ض -

123 ـ قاسم زاده، **حقوق اساسي إيران** (الحقوق الأساسية لإيران)، طهران، جامعة طهران، 1955.

124 ـ قاضي، أبو الفضل، **حقوق اساسي ونهادهاي سياسي** (الحقوق الأساسيّة والمؤسّسات السياسيّة)، طهران، منشورات جامعة طهران، بلا تاريخ.

125 ـ القاضي أبي يعلي، محمد بن الحسين الفراء والماوردي،

الأحكام السلطانيّة، ط. الثانية، قم، مركز نشر مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1406 هـ.

126 ـ قاضي زاده، كاظم، **نقش شورى در حكومت إسلامي** (دور الشورى في الحكومة الإسلاميّة)، رسالة جامعيّة في مركز إعداد المدرّسين، قم، (دار الشفاء)، 1994.

127 ـ **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة**، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، بلا تاريخ.

128 ـ **الدستور الياباني**، طهران، الدائرة العامة لقوانين البلاد، 1991.

129 ـ قره باغي، **اعترافات ژنرال** (اعترافات جنرال)، طهران، نشر ني، 1989.

130 ـ قطب، محمد، **العدالة الاجتماعيّة في الإسلام**، ترجمة السيد هادي خسروشاهي ومحمد علي گرامي، ط. السابعة، طهران، الشركة المساهمة للنشر، بلا تاريخ.

131 ـ القمي، [الشيخ] عباس، **سفينة البحار**، بيروت، مؤسّسة الوفاء، بلا تاريخ.

132 ـ قوام، عبد العلي، **أصول سياست خارجي وسياست بين الملل** (أسس السياسة الخارجيّة والسياسة الدوليّة)، طهران، منظمة دراسة وتدوين مناهج العلوم الإنسانيّة الجامعيّة (سمت)، 1991.

ـ ط ـ

133 ـ كاتم، ريتشارد، **القوميّة في إيران**، ترجمة أحمد تديّن، طهران، كوير، 1992.

134 ـ كاظمي، علي أصغر، **زنجيره هاي تنازعي در سياست وروابط بين الملل** (السلسلة النزاعيّة في السياسة والعلاقات الدّوليّة).

135 ـ كرنستون، موريس، **دراسة تحليليّة جديدة عن الحريّة**، ترجمة

جلال الدين أعلم، ط. الثالثة، طهران، منشورات أمير كبير، 1991.

136 ـ الكلّيني، محمد بن يعقوب، **الكافي** (الأصول والفروع والروضة)، ط. الخامسة، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1985.

137 ـ **كوثر** (مجموعه سخنرانيهاي امام خميني)، الكوثر (مجموعة أحاديث **الإمام الخمينيّ**)، طهران، مؤسّسة نشر إعداد ونشر تراث **الإمام الخمينيّ**، 1993، 2 ج.

138 ـ كوئين، انطوني (المصحّح)، **الفلسفة السياسيّة**، ترجمة مرتضى اسعدي.

139 ـ الكيالي، عبد الوهاب، **الموسوعة السياسيّة**، ط. الثالثة، بيروت، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

ـ ظ ـ

140 ـ لبيب بيضون، **تصنيف نهج البلاغة**، ط. الثانية، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1408 هـ.

ـ ع ـ

141 ـ ماله، آلبير، **تاريخ القرون الحديثة**، ترجمة فخر الدين شادمان، طهران.

142 ـ [العلامة] المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ط. الثانية، بيروت، مؤسّسة الوفاء، 1403 هـ.

143 ـ محمدي ري شهري، محمد، **ميزان الحكمة**، ط. الثالثة، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1990.

144 ـ مدرسي چهاردهي، مرتضى، **سيد جمال الدين وانديشه هاي او** (الشيخ جمال الدين وآراؤه).

145 ـ مدني، جلال الدين، **حقوق اساسي در جمهوري إسلامي إيران**

(الحقوق الأساسيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة)، ط. الأولى، طهران، سروش، 1990، 7 ج.

146 ـ ــــ، **مباني وكليات علوم سياسي** (مبادئ عامة في العلوم السياسيّة)، طهران، المؤلف، 1993.

147 ـ المرعشلي، نديم وأسامة، **كنز العمال في سُنن الأقوال والأفعال**، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1413 هـ، 18 ج.

148 ـ مرواريد، علي أصغر، **سلسلة الينابيع الفقهيّة**، ط. الأولى، بيروت، مؤسّسة فقه الشيعة، 141 هـ/ 1993، 40 ج.

149 ـ مصباح يزدي، محمد تقي، **جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن** (المجتمع والتاريخ من منظار القرآن الكريم)، ط. الأولى، طهران، منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1989.

150 ـ مطهري، مرتضى، **بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي** (دراسة عامة لأُسس الاقتصاد الإسلاميّ)، ط. الأولى، طهران، منشورات حكمت، 1403 هـ.

151 ـ ــــ، **بررسي نهضتهاي إسلامي در صد سال اخير** (دراسة للحركات الإسلاميّة في القرن الأخير)، طهران، حكمت، صدرا.

152 ـ ــــ، **بيست گفتار** (عشرون مقالاً)، ط. السابعة، طهران، منشورات صدرا، 1993.

153 ـ ــــ، **پيرامون انقلاب إسلامي (حول الثورة الإسلاميّة)، طهران وقم، صدرا، بلا تاريخ.**

154 ـ ــــ، **پيرامون جمهوري إسلامي** (حول الجمهوريّة الإسلاميّة)، ط. الأولى، طهران وقم، صدرا، 1985.

155 ـ ــــ، **خدمات متقابل اسلام وإيران** (الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران)، طهران وقم، صدرا.

156 ـ ــــ، **مجموعه آثار** شماره 1 (الأعمال الكاملة رقم واحد)، طهران وقم، صدرا.

157 ـ ــــ، **نظام حقوق زن در اسلام** (منظومة حقوق المرأة في الإسلام)، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1974.

158 ـ ــــ، **ولاءها وولايت ها** (الولاءات والولايات)، طهران وقم، صدرا.

159 ـ معين، محمد، **فرهنگ فارسي** (المعجم الفارسي)، طهران، منشورات أمير كبير، 1981.

160 ـ مقتدر، هوشنگ، **سياست بين المللي وسياست خارجي** (السياسة الدوليّة والسياسة الخارجيّة)، طهران، مؤسّسة مفهرس لخدمات النشر، 1991.

161 ـ مكارم شيرازي، ناصر، **أنوار الفقاهة**، ط. الأولى، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1411 هـ.

162 ـ ــــ، **تفسير نمونه** (تفسير الأمثل)، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1990.

163 ـ ــــ، **القواعد الفقهية**، ط. الثالثة، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1411 هـ.

164 ـ مونتسكيو، شارل لوي دوسكوندا، **روح القوانين**، ترجمة علي أكبر مهتدي، ط. السادسة، طهران، منشورات أمير كبير، 1970.

165 ـ منتظري، حسين علي، **البدر الزاهر في صلوة الجمعة والمسافر**، (تقريرات دروس آية الله العظمى البروجردي)، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1983.

166 ـ ــــ، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة**، ط. الثانية، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1409 هـ، 4 ج.

167 ـ ــــ، **رسالة الاستفتاءات**، قم، دار العلم.

168 ـ منصوري، جواد، **فرهنگ استقلال** (ثقافة الاستقلال)، طهران، منشورات وزارة الخارجيّة.

169 ـ موثقي، السيد أحمد، **استراتژي وحدت در انديشه إسلامي** (استراتيجيّة الوحدة في الفكر الإسلاميّ)، ط. الأولى، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1991.

170 ـ المودودي، أبو الأعلي، **خلافتِ وملوكيت** (الخلافة والسلطنة)، الباكستان.

171 ـ موركَان، دن، **غولهاي غلات** (غيلان الحبوب)، ترجمة حسين جهانبگلو، ط. الثانية، طهران، نشر نو، 1988.

172 ـ موسكا، گائتانا وگاستون بوتو، **تاريخ عقايد ومكتبهاي سياسي از عهد باستان تا امروز** (*تاريخ العقائد والمدارس السياسيّة منذ القِدم وحتى اليوم*)، ترجمة حسين شهيد زاده، ط. الثانية، طهران، مرواريد، 1991.

173 ـ مولوي، محمد، **مثنوي** (ديوان المثنوي)، طهران، رمضاني.

174 ـ ميل، جون ستيوارت، **باب الحريّة**، ترجمة محمود صناعي، طهران، منظمة كتب الجيب، 1961.

175 ـ ميل، جون ستيوارت، **رسالة حول الحريّة**، ترجمة جواد شيخ الإسلاميّ، ط. الثالثة، طهران، مركزانتشارات علمي فرهنگي، 1984.

- غ -

177 ـ النائيني، محمد حسين، **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**، حاشية، السيد محمود طالقاني، طهران، الشركة المساهمة للنشر، بلا تاريخ.

178 ـ النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، طهران، دار الكتب الإسلاميّة.

179 ـ النراقي، أحمد، **عوائد الأيام**، ط. الثالثة، قم، مكتبة بصيرتي، 1984.

180 ـ نهضت آزادي إيران (حركة حريّة إيران)، **تفصيل وتحليل ولايت**

مطلقه فقيه (دراسة تحليليّة لولاية الفقيه المطلقة)، طهران، نهضت آزادي إيران.

181 ـ نوايي، عبد الحسين، **إيران وجهان از قاجاريه تا پايان عهد ناصري** (إيران والعالم منذ العهد القاجاريّ حتى نهاية العهد الناصريّ)، طهران، نشر هما، بلا تاريخ.

ـ ف ـ

182 ـ ولايتي، علي أكبر، **مقدمه فكري نهضت مشروطيت** (الإرهاصات الفكريّة للحركة الدستوريّة)، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1989.

ـ ق ـ

183 ـ **يادواره دهه فجر** (مهرجان عشرة الفجر)، باهتمام، محمد جواد مظفر، محسن شمس، طهران، الأمانة العامة لإقامة مهرجان عشرة الفجر، 1988.

اليزدي، محمد كاظم، **العروة الوثقى**، قم، إسماعيليان، 1991.

القسم الثاني: الصحف والمجلات

1 ـ آيينه انديشه (مرآة الفكر) طهران، المدير المسؤول: جليل رضائي.

2 ـ اطّلاعات (صحيفة)، طهران، مؤسّسة اطّلاعات.

3 ـ پيام زن (رسالة المرأة)، قم، المدير المسؤول: السيد ضياء مرتضوي.

4 ـ تاريخ وفرهنگ (التاريخ والثقافة).

5 ـ جامعه سالم (المجتمع السليم)، طهران، المدير المسؤول: سياوش گوران.

6 ـ جمهوري إسلامي (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: مسيح مهاجري.

7 ـ حضور، طهران، مؤسّسة إعداد ونشر تراث الإمام الخمينيّ، المدير المسؤول: حميد أنصاري.

8 ـ حوزه، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، المدير المسؤول، عبد الرضا ايزد پناه.

9 ـ رسالت (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: السيد مرتضى نبوي.

10 ـ سلام (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: السيد محمد موسوي خوئيني.

11 ـ كيهان (صحيفة)، طهران، مؤسّسة كيهان.

12 ـ كيهان فرهنگي، طهران، مؤسّسة كيهان.

13 ـ كيهان هوائي (أسبوعية تصدر للإيرانيين في الخارج)، طهران، مؤسّسة كيهان.

14 ـ مجلة قضايي وحقوقي دادگستري (مجلة العدليّة القضائيّة والقانونيّة)، طهران، المدير المسؤول: الدكتور حسين مهرپور.

15 ـ مجلة دانشكده ادبيات وعلوم انساني (مجلة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة)، جامعة مشهد.

16 ـ مسجد، طهران، صاحب الامتياز: محيي الدين أنواري.

17 ـ نامه انقلاب إسلامي (رسالة الثورة الإسلاميّة)، طهران، رئيس التحرير، عبد الحسين طريقي.

18 ـ نشر دانش، طهران، مركز النشر الجامعي، المدير المسؤول: نصر الله پور جوادي.

19 ـ ياد، طهران، مؤسّسة تاريخ الثورة الإسلاميّة، المدير المسؤول: عبد المجيد معاديخواه.